Indien

und

Die Buddhistische Welt.

**Deutsche Zeitschrift
für das Gesamtgebiet des Buddhismus
und der indischen Kultur.**

VI. Jahrgang 1913.

Herausgeber:

Walter Markgraf.





**Breslau VIII.
Walter Markgraf.**


Buddhistische Gesellschaft

Inhalt des 6. Jahrgangs.

Texte und Umdichtungen:

Abhandlungen:

Gedichte und Erzählungen:

Rundschau:

Neue Bücher:

Deutsche Pāli-Gesellschaft:





Buddhistischer Arbeitskreis Hamburg e.V.
Leiter: Dr. med. Helmut Palmié
(24a) Hamburg-Poppenbüttel, Strutzweg 4
Fernsprecher: 20 95 71



SHWE DAGON PAGODA, RANGOON.



Alles Böse meiden,
Alles Gute tun,
Das eigne Herz reinigen:
Das ist die Lehre des Buddho.

Dhammapadam.

Geleitwort.

x oriente lux — aus dem Osten kommt das Licht. Dieser Wahrspruch muss an der Spitze eines Unternehmens stehen, das in ehrlicher Begeisterung für eine grosse Aufgabe begründet worden ist und das nichts anderes sich zum Ziele gesetzt hat, als indische Weisheit, indische Kultur und die über alles erhabene Lehre des grossen Asketen, den wir den Buddho nennen, den westlichen Ländern bekannt zu machen.

Diese Aufgabe ist schwer, fast zu schwer gegenüber einer Kultur, die wie die Kultur des heutigen Europas eine rein materialistische genannt werden muss. Zu schwer fast für die Kräfte einiger begeisterter Anhänger des grossen Meisters, — aber doch nicht unausführbar. Einhundertzwanzig Jahre sind vergangen, seit jene ersten englischen Ausgaben der Bhagavadgita und Kalidasas Sakuntala erschienen, die dann einen so grossen Einfluss auf die zeitgenössische Literatur gewannen, 120 Jahre, in denen das Studium altindischer Sprachen, Philosophie und Religion einen Aufschwung

genommen hat, den unsere Väter von damals sich gewiss nicht hätten träumen lassen. Und noch immer schreitet die indische Wissenschaft vor, breitet immer neue Geistesschätze des alten Volkes vor uns aus, die geeignet sind, unsere ganze heutige Kultur in völlig neue Bahnen zu lenken. — Unsere heutige Kultur ist in der Hauptsache aufgebaut auf der semitisch-christlichen Weltanschauung, von der uns Deutsche so ziemlich alles trennt, was Völker voneinander trennen kann. In den alten Ariern Indiens sehen wir unsere nächsten Verwandten und Brüder, Arier wie wir, uns nahestehend in Herkunft und Religion, in Sprache, Anschauung und Gesinnung. Gleichen sich nicht die alten Götter der deutschen und der indischen Germanen auf ein Haar? Indra und Thor, sind sie nicht die Kinder desselben Gedankens? Verknüpfen uns nicht engere Bande mit dem alten Brudervolke des Ostens, als mit dem finstern Volke semitischer Abstammung, dessen Kultur und Religion wie ein schwerer Traum über den westlichen Ländern liegt?

Gegen diese Kultur wollen wir den idealen Kampf kämpfen, wollen die hellen Strahlen, die uns die Morgenröte im Osten sendet, aufnehmen, und allen, die für die wahren geistigen Güter der Menschheit eintreten, den Weg zeigen, den unsere überlebte Kultur zu gehen hat.

Diese Blätter wollen weder politischen Zwecken noch den Zielen theosophischer unwissenschaftlicher Schwärmer dienen. *Ihre Aufgabe ist vielmehr einzig und allein, die Philosophie des gesunden Menschenverstandes* bekannt zu machen und die geistige Kultur der alten Inder vor aller Augen auszubreiten mit der freundlichen Einladung: Kommt und seht.

2500 Jahre sind schon vergangen, seit der grosse Meister des Erbarmens, der Erhabenste unter den Menschen, der Weiseste aus dem weisesten Volke, gelebt hat, und noch immer wirkt sein Wort mächtig in den Herzen von fast 500000000 Menschen. Noch immer auch wirken die Worte, wirkt die ganze Kultur und Anschauung seiner Zeitgenossen auf die Völker Indiens, ja des ganzen Asiens, ein. Und noch heute wird auch mit Bewunderung der Name des grossen Kaisers Asoka genannt, dessen Sendboten, betraut mit religiösen Missionen, bis zu Ptolemäus von Ägypten vordrangen.

Es gibt nichts Weiseres als die Reden des grossen Asketen Buddho, nichts Erhebenderes als den Gesang des Weisen, die Bhagavadgita, nichts Lieblicheres als die Perle indischer Dichtkunst, Kalidasas Sakuntala. So herrliche Erzeugnisse ihrer Religion und Kultur haben nur wenige andere Völker hervorgebracht. Was menschliches geistiges Können und Wissen zu schaffen vermag, das hat wahrlich das alte Volk am Indus und an der heiligen Ganga geschaffen. Weit entfernt sind wir heute von solcher hohen geistigen Kultur, Barbaren nennen uns übereinstimmend alle die Völker Asiens, denen wir die verderblichen „Segnungen" des Christentums, des Alkohols und der Feuerwaffen gebracht haben. Unsere heutige Kultur ist keine Kultur. Barbarentum ist es, dem wir immer mehr verfallen. Jede mögliche, geistige Kultur ist vor 2500 Jahren erreicht worden. Vorbei ist das goldene Zeitalter, vorbei das silberne, und wahrlich, heute ist uns, schwächlichen Abkömmlingen der alten starken Ahnen, das eiserne Zeitalter angebrochen, das uns alle zu verderben droht.

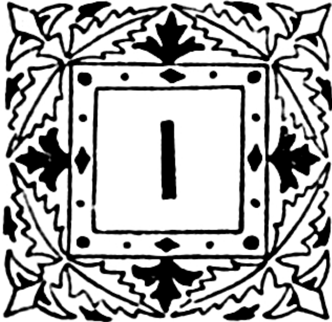
Erkennet darum Eure heiligsten Güter! Öffnet weit die Pforten Eures Herzens der goldenen Morgen-

sonne, die im Osten aufgegangen ist. Besinnet Euch von neuem auf die Aufgabe, die als höchstem unter den Wesen dem Menschen zugefallen ist: Zu wirken zum wahren Besten aller Wesen, nicht zu hassen, Herzens- und Geistesbildung zu pflegen. Vielleicht, dass uns mit der Sonne des fernen Ostens ein neues goldenes Zeitalter anbrechen will, vielleicht, dass ein neuer Völkerfrühling, eine neue, nieerlebte Renaissance die Herzen der Völker einen kann. — Dazu wollen wir helfen mit aller Kraft unseres Herzens. Nicht umsonst haben wir ja zu den Füssen des Einzigen gesessen. Wohlbekannt ist uns die Lehre und die heilige Satzung. Wohlbekannt ist uns das Wort des grossen Weisen, das wir nun zu unserer Richtschnur genommen haben: „Die Gabe der Lehre ist die beste Gabe." Diese beste aller Gaben wollen wir geben. Diese Beste aller Gaben sollet ihr freundlich aufnehmen. Die Aufgabe ist gross und das Leben ist kurz, helfet darum ihr alle, in denen der Sinn für das Erhabene, für das Rechte und Wahre nicht erloschen ist. So wird uns ein endliches Erreichen unseres Zieles leicht werden.

BRESLAU. **Walter Markgraf.**



Die Bedeutung des Buddhismus für unsere Zeit.



Ihre Nöte hat jede Zeit. Dass aber die Nöte unserer Zeit ein gewisses Mass überschreiten, das zeigt sich praktisch an den ständig wachsenden sozialen Gegensätzen und der dementsprechend wachsenden Unzufriedenheit; theoretisch an den immer dringlicher werdenden Versuchen, eine Weltanschauung zu schaffen.

Wenn der Gute weint, der Schlechte lacht, wenn der Schwache leidet, der Mächtige seiner Gewalt sich freut; wenn der Ehrliche darbt, der Schurke prasst; wenn wir den Edlen in der Tretmühle des Alltagslebens sehen, in der er scheinbar sich verblutet, den Seichten in der behaglichen Musse einer persönlichen Unabhängigkeit, welche seine Beschränktheit nicht auszufüllen weiss — kurz wenn wir alle diese Verstösse gegen eine kosmische Gerechtigkeit sehen, von welchen jedes Moment der Wirklichkeit voll ist, so verlangt der denkende Mensch zweierlei: als Praktiker Abhilfe, als Theoretiker eine Vertiefung der Erkenntnis bis zu jener ursprünglichen Wurzel, welche dieses wirre Geäst der Gegensätze umgreift und damit begreift. Er verlangt einen Standpunkt, in welchem das Gefühl nicht mehr durch den Verstand verletzt wird, und umgekehrt der Verstand nicht mehr durch das Gefühl beunruhigt wird.

Jene Höhe des Erkennens, in welcher der Geist alles was geschieht als gesetzmässig und damit als notwendig begreift, nennt man eine Weltanschauung. Berechtigterweise kann man von ihr nur reden da, wo

eine kosmische Gerechtigkeit nicht geglaubt, sondern begriffen wird.

Unsere Zeit hat weder eine Weltanschauung, noch hat sie Abhilfe für die tausend und abertausend sozialen Nöte. Auf beiden Seiten, erkenntnistheoretisch wie praktisch, verrennt man sich in unlösbaren Gegensätzen. Der eine sucht die Nöte des Denkens im Glauben an Seele und Gott zu stillen, der andere im kühlen Rechenexempel einer streng mechanischen Weltanschauung. Der eine verlangt bei den Nöten des sozialen Lebens mehr Liebe, der andere mehr Polizei. Man kämpft gegen Verarmung, gegen Bettel, gegen Unsittlichkeit, gegen Trunksucht, gegen Volkskrankheiten, gegen Säuglingssterblichkeit, gegen den Krieg etc. etc. ohne sagen zu können, dass an irgend einem dieser Punkte eine wirkliche Hilfe je erzielt worden wäre. Wie das Bellen des „Spitz aus unserem Stall" nichts zeigt als dass wir reiten, so zeigt der Lärm der Wohlfahrts-, Friedens- etc. Kongresse nichts als das unaufhaltsame Rollen, in welchem alle unsere Zustände sich befinden.

Mit allen diesen Kämpfen gegen die sozialen Missstände gleichen wir Menschen, welche mit höchster Anstrengung das Wasser aus einem sinkenden Kahn ausschöpfen und nicht das Leck stopfen. Wir bleiben in den Symptomen stecken, daher die Erfolglosigkeit aller dieser Kämpfe. Was man oben ausschöpft, das dringt von unten her nach.

Das Entsprechende vollzieht sich auch auf gedanklichem Gebiet.

Je weiter der menschliche Geist vorwärts schreitet, um so breiter und entschiedener klafft der Spalt zwischen Glaube und Wissenschaft und wird von jedem Denkenden immer peinlicher empfunden. Je

schärfer die Wissenschaft ihr mechanisches Weltbild ausarbeitet, um so krasser hebt sich ihr gegenüber der Standpunkt des Glaubens ab. Letzterer lehrt, dass hinter dieser Welt der Erscheinungen ein Transcendentes, eine göttliche Kraft steht, von welcher aus dieses ganze Spiel erst Sinn und Bedeutung bekommt; die Wissenschaft dagegen lehrt, dass es im ganzen Weltgeschehen nichts gibt, als was sich sinnlich darstellt oder doch: dass man nichts als nur das Anschauliche nötig habe, um eine Weltanschauung schaffen zu können.

Nun hängt die Stellung, die der Mensch sich selber in der Natur anweist, im letzten Grunde davon ab, ob er das Weltgeschehen als etwas ansieht, das von einem unbekannten Dritten, einem Transzendenten, einem Gott in irgend welcher Form geordnet wird, oder ob er es als ein System ansieht, dessen Angelegenheiten sich selbsttätig aus sich selber heraus ordnen — anders ausgedrückt: ob eine höhere Macht uns auf die Finger sieht, oder ob wir unter uns sind.

Einen Menschen, der ganz unempfindlich dagegen wäre, ob dem, was er tut, ein anderer zuschaut oder nicht; ob das, was er tut, „gemerkt“ wird oder nicht, — einen solchen Menschen gibt es nicht. Dementsprechend wird der Mensch, je nachdem er hinter dem Weltgeschehen ein Transzendentes, Göttliches annimmt oder nicht, in seinem Verhalten dem Anderen gegenüber stets in irgend einer Weise beeinflusst werden. Das Bewusstsein, dass eine höhere Instanz da ist, wird ihn veranlassen, Vorsicht einerseits, Rücksicht anderseits zu üben. In das freie Spiel der Kräfte, das wir heute „Kampf ums Dasein“ nennen, werden sich gewisse selbsttätige Hemmungen einschieben, die an der skrupellosen Betätigung dieses Spieles hindern. Diese

Hemmungen werden fehlen, da wo man nicht glaubt; wo man, wie die mechanische Weltanschauung es tut, nichts anerkennt, als was sich sinnlich, anschaulich darstellt.

Daher dieses brutale Spiel der Kräfte, wie es sich in so erschreckender Weise in den „Fortschritten“ unserer Zivilisation darstellt, in diesem rücksichtslosen „Kampf ums Dasein“, wie er aktiv sich zeigt in einem blinden Vorwärtsdrängen so weit es eben geht, — passiv in einem eben so blinden Sichwehren gegenüber diesem Vorwärtsdrängen.

Jede Rücksichtnahme auf den Anderen, jeder Akt der Selbstbeschränkung, der Selbstlosigkeit ist ein Akt der Moral.

Zu einem solchen Akt, soll er nicht blosse Dressur oder Askese sein, gehören Motive. Ein derartiges Motiv gibt der Glaube: die Furcht vor einem Gott, oder, wie wir meist sagen: die Gottesfurcht. Ein solches Motiv fehlt der Wissenschaft. Sie ist amoralisch, wie sie areligiös ist.

Nun ist es eine Tatsache, dass der Glaube nicht gelernt werden kann. Wer ihn nicht hat, der kann ihn nicht erwerben. Man kann nur gläubig sein, aber es nicht werden.

Ja im Gegenteil! Es geht dem Glauben, wie es den Energien im energetischen Weltbild des Physikers geht: Er wird inert; er unterliegt dem, was der Physiker das Gesetz der „Entropie“ nennt. Und jeder Denkende muss sich die Frage vorlegen: „Woher beschafft die Welt sich den nötigen Gehalt an Moral, wenn der Glaube geschwunden sein wird? ebenso wie der Physiker sich die Frage vorlegt: „Woher beschafft die Welt sich den nötigen Gehalt an Energie, wenn alle Wärme geschwunden sein wird?“

Was unsere Zeit und unsere Lage von allem

früheren unterscheidet, ist dieses, dass die ganze Oberfläche der Erdkugel der modernen Zivilisation erschlossen ist oder doch im Begriff steht, ihr erschlossen zu werden. Das ist für unser Problem von der höchsten Bedeutung. Es fehlt uns ein rettendes Barbarentum, das, wie etwa zu den Zeiten des zerfallenden römischen Weltreiches die erschöpften Glaubensbestände wieder ergänzen könnte. Die Aussicht, dass unserer alternden Erde von einem anderen Planeten ein neues, glaubensjunges Material zugeführt werden könnte, ist noch in weiter Ferne. So sind wir in die Notlage versetzt, aus uns selber heraus neue moralische Werte zu schaffen als Ersatz für die mit dem schwindenden Glauben verloren gegangenen.

Das ist die Aufgabe der modernen Menschen und der modernen Zeit. Die Frage, ob wir bald dahin kommen werden, die Luft vollständig zu meistern, das drahtlose Fernsprechwesen über den ganzen Erdball auszudehnen und was derartiger Probleme mehr sind, die alle in der einen Frage wurzeln: „In wie weit wird es möglich sein, Zeit und Raum zu besiegen, zu unendlich kleinen Grössen zusammenschrumpfen zu lassen“ — alles das ist bei weitem nicht so wichtig, wie die Frage: „Woher neue moralische Werte nehmen?“ Die Welt kann sehr wohl bestehen ohne alle diese Fortschritte der Zivilisation; ja es gibt sogar viele, die behaupten, sie könne besser bestehen ohne alles dieses — aber sie kann nicht bestehen ohne Moral.

Nun arbeitet unsere Zeit wohl an der Schaffung neuer moralischer Werte, aber alle diese Werte verleugnen ihren künstlichen, synthetischen Charakter so wenig, wie die synthetischen Arzneimittel der modernen Chemie ihren künstlichen Charakter verleugnen. Es fehlt ihnen die innere Notwendigkeit, die allem Natürlichen eigen ist. Alle moralischen Versuche unserer

Zeit behalten den Charakter des Experiments oder des Sports. Sie können so verlaufen wie sie verlaufen; sie könnten aber auch anders verlaufen, ja könnten im Notfall ganz unterbleiben.

Sie alle sind Ergebnisse, Funktionen eines Fühlens, aber nicht Ergebnisse, Funktionen eines Erkennens. Man fühlt wohl, dass gutes tun besser ist als böses tun, aber man begreift nicht, worin die Notwendigkeit hierfür liegt. Solange ich das aber nicht begreife, bin ich im Grunde genommen ein Narr oder ein Feigling, wenn ich meine Gelüste gewaltsam unterdrücke. Des Menschen ganzes, innerstes Wesen geht auf das Suchen der Lust aus, auf ihre Befriedigung. Soll er dagegen ankämpfen, muss er, vernünftigerweise, Motive haben. Er muss begreifen, dass gutes sich selber lohnt, schlechtes sich selber straft; er muss kosmische Gerechtigkeit begreifen.

Hier ist es, wo der Buddha einsetzt.

Die kosmische Gerechtigkeit, die jeder Denkende nicht glauben, sondern begreifen will, ergibt sich mit der Kamma-(Karma)Lehre. In ihr liegt die Bedeutung der Buddhismus für eine Weltanschauung.

Der Buddha lehrt, dass jedes Lebewesen durch und durch ein Verbrennungsprozess ist. Dass es als solches Form einer individuellen Energie ist, die in jedem Daseinsmoment einen neuen Wert annimmt, weil sie zusammen mit Ihrem Material sozusagen aufblüht, sich entwickelt. Wie die Wärme-Energie einer Flamme in jedem Moment aus ihren Vorbedingungen und entsprechend ihren Vorbedingungen neu aufspringt, so springt die Ich-Energie (das Kamma) eines Lebewesens in jedem Moment neu auf, nimmt einen neuen biologischen Wert an in den Willensregungen. Jedes Lebewesen unterhält sich selber durch seine Willensregungen in seinen Willensregungen.

Energie ist notwendig ein Nicht-Sinnliches, denn alles Sinnliche ist ja Form, Ausdruck von Energien.

Auch die Ich-Energie ist notwendig ein Nicht-Sinnliches. Sie wird aber sinnlich, begreifbar dem Einzel-Wesen selber als Bewusstsein.

Damit löst die Kardinal-Frage jeder Weltanschauung: „Gibt es ein Nicht-Sinnliches?“ sich in einer wahrhaft genialen Überraschung:

Es gibt ein Nicht-Sinnliches, aber dasselbe ist kein Transzendentes derart, wie der Glaube will, sondern da wo die Möglichkeit vorliegt, diese Frage überhaupt zu stellen, da ist dieses Nicht-Sinnliche auch gleichzeitig da als das einzige mir unmittelbar Zugängliche der ganzen Welt: Mein Bewusstsein. Und nichts ist nötig, es als solches, als Energie zu begreifen.

„Es ist Cétana (Denken), das ich Kamma nenne“, sagt der Buddha selber.

Im Bewusstsein erlebt der Einzelne durch Inschau, Intuition an sich selber, dass die Kraft, auf Grund deren er da ist, kein „An sich Beständiges“, keine „Seele“ ist, sondern ein in jedem Moment aus seinen Vorbedingungen, entsprechend seinen Vorbedingungen, neu Aufspringendes. Er erlebt es an sich selber, an seinen Gefühlen, am Gewissen, dass diese Kraft in jedem Daseinsmoment einen neuen biologischen Wert darstellt; dass dieser Wert wechselt mit dem was er tut, was er redet, was er denkt. Er erlebt es an sich selber, dass er, eben weil Denken Energie selber ist, imstande ist, sich selber von innen heraus in jedem Moment eine Richtungsänderung zu erteilen. Es ist das grosse Erlebnis des denkenden Menschen, wenn er merkt: „Wo ich das Schlechte tun wollte, da kann ich das Gute wählen; und ich kann das, weil Denken Kraft selber ist.“

Aus der Einsicht: „Ich bin ganz und gar Form

einer rein individuellen Energie, meines Kamma" ergibt sich als gedankliche Notwendigkeit die für den Westländer so unerhörte Folgerung der „Wiedergeburt nach den Taten."

Energie kann nie entstanden sein, wo sie da ist, da muss sie von Anfangslosigkeit her da sein. Damit, dass sie da ist, ist notwendig gegeben, dass sie nie nicht dagewesen ist.

Mein Kamma, die Kraft, auf Grund deren ich jetzt „Ich" sage, ist von jeher tätig gewesen, nicht als freie Kraft — das wäre Glaubenssache — sondern stets in Abhängigkeit von seinem Material, wie jede physische Energie nur da ist in Abhängigkeit von dem Material, in welchem sie sich darstellt. Die Wirklichkeit zeigt nie und nimmer Kraft für sich oder Stoff für sich, sondern nur die Einheit beider: Prozesse. Der reinste Typus des wirklichen Prozesses ist der Verbrennungsprozess. Die Tatsache: „Ich bin da" heisst: Es brennt von Anfangslosigkeit her. Zerfällt eine Daseinsform im Sterben, so fasst das Kamma derselben an der Stätte, in dem Mutterleib unmittelbar neu Fuss, auf dessen Zeugungsmaterial es spezifisch, einzigartig abgestimmt ist und entzündet hier einen neuen Ich-Prozess, welcher sich gestalten wird entsprechend dem Zeugungsmaterial, das ihm sozusagen als Brennstoff dient. Die mütterliche Ei —, die väterliche Samenzelle bilden nur die Möglichkeit für das neue Lebewesen, welche erst im Hinzutritt, im Einschlag der Energie sich verwirklicht, zur Wirklichkeit aufblüht.

Je nach dem biologischen Wert, den mein Kamma im Sterbemoment darstellt, wird die neue Stätte beschaffen sein, auf die es biologisch abgestimmt ist. Anders ausgedrückt: Je nachdem mein Charakter beschaffen ist, wird meine nächste Existenz beschaffen sein. Denn mein Charakter ist mein Kamma. Und

Kamma, die Ich-Energie, fasst im Sterbemoment da, auf dem Zeugungs-Material, wo es fassen kann, weil es, infolge spezifischer, einzigartiger Abgestimmtheit da und gerade da fassen muss — Wiedergeburt nach den Taten!

Hier näher auf die Kamma-Lehre einzugehen, ist nicht der Platz. An anderer Stelle*) habe ich mich bemüht, diese unserem einseitig induktiv gezüchteten Denken völlig fremdartig gewordenen Vorstellungen, die in Wahrheit doch die natürlichen sind, uns wieder näher zu bringen. Hier muss es genügen, festzustellen, dass mit der Kamma-Lehre des Buddha jene kosmische Gerechtigkeit gegeben ist, die jeder Denkende nicht glauben, sondern begreifen will.

Habe ich diese „kosmische Gerechtigkeit" begriffen, so muss die Rückwirkung notwendig an meinem Verhalten sich zeigen.

Habe ich begriffen, dass alles was ich tue, rede, denke, sich an mir selber verwirklicht, so werden damit sich wieder jene selbsttätigen Hemmungen im freien Spiel der Kräfte einstellen, die mit dem Schwinden des Glaubens verloren gegangen waren. Freilich sind die Motive in beiden Fällen von Grund aus verschieden. Statt der „Furcht vor Gott" steht hier die „Furcht vor mir selber" da. Die Kamma-Lehre des Buddha ergibt eine natürliche Moral, die ihre Wurzel nicht mehr im Flugsand der Gefühle, wie jede Glaubensmoral, sondern in der kühlen, gesicherten Tiefe des Begreifens hat.

Die beiden vom Standpunkt der Wissenschaft aus unerklärbaren Wunder — das Sterben, d. h. das scheinbare Verschwinden von Energie einerseits, das Geborenwerden d. h. das scheinbare Neu-Entstehen von Energie

---

*) Buddhismus als Weltanschauung. Verlag von Walter Markgraf, Breslau.

anderseits — lösen sich hier in einem einigen Begreifen: Das Entstehen hier verlangt das Vergehen dort.

Es ist das Sterben, mit dem das Geborenwerden erkauft werden muss. Wie der Wärme, die hier schwindet, die Bewegung dort entspricht, so entspricht dem Wesen, das hier schwindet, das neue Wesen, das dort entsteht. Das ganze Weltgeschehen begreift sich aus dem Weltgeschehen heraus, was die Wissenschaft vergeblich zu zeigen sich bemüht, und doch ist die gedankliche Notwendigkeit wirklicher Kräfte, welcher der Glaube eben in seinem Glaubensakt gerecht wird, gerettet. Wie aber die aus einem gewissen Wärmewert hervorgegangene Bewegung, weder dasselbe ist, wie die verschwundene Wärme, noch ein anderes, so ist das neue Lebewesen, das hier in der Geburt entsteht, weder dasselbe wie das dort gestorbene, noch ein anderes. Nichts kann gesagt werden als: Es brennt! Es brennt von Anfangslosigkeit her, streng gesetzmässig entsprechend den Umständen und Vorbedingungen. Es ist die ungemilderte Selbstverantwortlichkeit, die den Einzelnen zur Moral zwingt, und der Buddhismus ist die wahre Menschenreligion, weil er den Menschen sich selber als ein selbstverantwortliches Wesen zeigt.

Die Moral, die sich mit der Kammalehre als Notwendigkeit, als Funktion des Begreifens ergibt, ist die erste und wichtigste Frucht des Buddha-Gedankens, Beweis seiner „Wirklichkeit“. Denn wirklich ist was wirkt. Und dass ich den Buddha begriffen habe, das beweist sich darin, dass ich von ihm ergriffen werde, dass er auf mich wirkt, mich in meinem Verhalten in jedem Moment bestimmt, mich zur Selbstlosigkeit zwingt.

Der Buddhismus ist die einzigste aller Religionen, aller Weltanschauungen, aller Philosophien, der eine wirkliche Moral, d. h. eine Moral, die Funktion des

Begreifens ist, auswirft. Darin liegt seine unersetzliche Bedeutung für jede und vor allem für unsere Zeit.

Man fragt:

Wird der einzelne denn diesem Muss folgen können? Wird diese geforderte Selbstlosigkeit* nicht ein toter kategorischer Imperativ bleiben?

Nein: Mit dem Müssen ist das Können mitgegegeben. Beide ergeben sich aus dem einzigen Akt des Begreifens.

Wenn ich erkannt habe, dass ich ein auf Grund einer rein individuellen Energie von Anfangslosigkeit her bestehender Verbrennungsprozess bin, in dem keine Seele wie ein roter Faden als ein an sich Beständiges, als Ewiges steckt, sondern bei dem jedes „Jetzt" erst immer wieder das nächste „Jetzt" aus sich selber schafft, wie bei der Flamme auch, so heisst das: „Ich bin kein wahres Selbst (attā), kein „Ich" im vulgären Sinn, als ein mit sich selber Identisches. In der Inschau werde ich mir selber ganz und gar zugänglich als reiner Verbrennungsprozess, als ein sich selbst, aus sich selber heraus Unterhaltendes. Die Kraft, auf Grund deren ich da bin, wird mir, dem Individuum begreifbar als „Bewusstsein" und beweist sich selber als ein in jedem Moment immer wieder Neu-Aufspringendes. Denn jedes Bewusstseins-Moment ist ein stets neues „Jetzt". Somit:

Ich bin weder ein reiner Ausgleichvorgang von Spannungs-Differenzen, wozu die mechanische Weltanschauung mich machen will, noch bin ich ein Seele-Begabtes, ein mit sich selber Identisches, ein wirkliches „Ich", wozu der Glaube mich machen will.

Dieses mein Wesen als wirklicher Verbrennungsprozess drückt der Buddha aus durch das Wort anattā = nicht-selbst.

Und damit kommen wir auf die obige Frage zurück: „Ist es möglich, dem Gebot der Selbstlosigkeit zu folgen?"

Die Antwort lautet: Ich kann selbstlos sein, sobald ich mich selber als Selbst-los, als anatta begriffen habe. Dann steht Selbstlosigkeit in Einklang mit meinem Begreifen. Ich müsste gegen mich selber lügen, wollte ich, nachdem ich begriffen habe, noch selbstisch sein!

Damit kommen wir auf die andere unersetzliche Bedeutung, die der Buddhismus für jede und vor allem für unsere Zeit hat:

Er mildert, er entspannt den Kampf ums Dasein.

Alle sozialen Mißstände stammen im letzen Grunde aus diesem blinden, kritiklosen Kampf ums Dasein. Weil wir nicht fähig sind, Sinn und Bedeutung des Lebens zu begreifen; weil wir nicht wissen, was wir sind, deswegen machen wir „Leben" zum Wert an sich und damit den Kampf ums Dasein zu einer notwendigen Tugend, zu etwas dem Menschtum, der Menschenwürde Zukommendem. In unnatürlicher Verkehrung der Begriffe ist der Kampf ums Dasein uns zum Ziel des Kampfes selber geworden. Und in dieser Vorstellung sind wir gedanklich so verroht, dass wir die Frage nach dem Wesen dessen, um das wir kämpfen, die Frage nach der Daseinsberechtigung des Lebens und damit des Kampfes ums Dasein gar nicht mehr stellen können oder nicht zu stellen wagen.

Das Leck im Fahrzeug des sozialen Lebens ist diese blinde Lebenssucht, dieser kritiklose Lebenstrieb, dieses rücksichtslose Raffen und Greifen, das gar nicht weiss, warum es rafft und greift.

Daher kann Hilfe kommen nur vom richtigen Denken aus.

Wir alle ertrinken in der Tatsache „Leben“ wie ein Mensch im Weltmeer. Erst der Buddha macht den Einzelnen fähig, einen Standpunkt zu gewinnen, der es ihm erlaubt, in kühl kritischer Weise nach der Daseinsberechtigung des Lebens selber zu fragen. Habe ich begriffen, dass Leben gar nicht Wert an sich ist, nicht etwas das seine Daseinsberechtigung in sich selber trägt, sondern etwas, das diese seine Daseinsberechtigung sich selber erst immer wieder aufs neue schaffen muss, dass der Einzelne es ist, der „dem Leben Wert verleihen muss“; dass Leben überhaupt keinen Wert hat als den, welchen wir ihm selber verleihen, so wird das für die Abschätzung aller Lebenswerte von tiefstem Einfluss sein. Aus der Einsicht in dieses anfangslose sich selbst Erhalten, wird still, langsam, aber unwiderstehlich jener kühle, klar bewusste Entschluss des Zurücktretens, des Aufgebens, des Entsagens hochsteigen wie der Mond aus dunklem Wolkenschoss. „Kein Ding lohnt sich.“ Im wirklichen Begreifen des Lebens kommt man zu der Einsicht, dass „Leben“ etwas ist, das besser nicht da wäre, weil ein anfangsloses, sich durch sich selbst unterhaltendes und somit zweckloses Spiel.

Zu einem Ende kommen kann dieses Spiel nicht durch gewaltsames Abbrechen — das hiesse ja nur die Bühne wechseln — sondern dadurch, dass in immer klarerem Begreifen der Natur des Lebens das Hängen am Leben sich immer mehr schwächt. Das immer neue Aufspringen neuen Kammas in den Willensregungen hört auf.

Der Westländer ist nur zu geneigt, die Buddha-Lehre als Pessimismus zu verwerfen. Das ist falsch. Buddhismus ist Wirklichkeitslehre. Der Buddha tut nichts, als zu wirklichem Denken anleiten. Er

zeigt Leben als das was es wirklich ist: als einen Wert von bedingter Natur. Die damit notwendig sich ergebenden Folgerungen für den Einzelnen haben mit der Lehre selber nichts zu tun. Wenn ich, als Kaufmann, auf Grund falscher Buchführung mich jahrelang im Wahn eines Überschusses gewiegt habe und nun im richtigen Nachrechnen ein Defizit finde, so hat meine Verstandskraft nicht eigentlich jenen Überschuss beseitigt, sondern sie hat nichts getan als richtig gerechnet, denn sie hätte ja auch umgekehrt einen grösseren Überschuss zu Tage fördern können. Ebenso: Wenn im richtigen Denken Leben als „wesenlos“ sich ergibt, so ist das kein Kämpfen gegen das Leben und seine Werte, sondern einfach ein richtiges Ausrechnen des Lebens-Exempels. Der Buddha ist kein Bussprediger, der zu Sack und Asche mahnt — er lehrt nur richtiges Denken; alles andere ergibt sich lediglich als Funktion dieses meines neuen Begreifens.

Unser geistiges Leben in jeder Form kann aufgefasst werden als eine Umwertung der von jeher bestehenden Lebenswerte. Mag diese Umwertung im Pessimismus auch bis zur Umkehrung gehen, ja bis zur roh-gewaltsamen Zerstörung im Selbstmord — es bleibt stets ein Umwerten. Es bleibt stets derselbe Teig, den man knetet, in mehr oder weniger geistreicher Weise. Allen diesen Versuchen gegenüber steht der Buddha mit seiner Kamma-Lehre, mit welcher sich eine Entwertung sämtlicher Lebenswerte ergibt: wertlos geworden entfallen sie den Händen des Denkers — freiwillig.

Hier kommt natürlich der Allerwelts-Einwurf:

„Was sollte aus der Welt werden, wenn alle buddhistisch dächten!“

Dieser Einwurf hat Sinn und Bedeutung nur so-lange man mit „Welt“ als leerem Begriff arbeitet. Die wirkliche Welt ist die Summe alles dessen, was da ist, in erster Linie die Summe der Lebewesen. Habe ich in der Einsicht in die individuelle Anfangslosigkeit den bedingten Wert des Lebens erkannt; habe ich begriffen, dass Selbstlosigkeit, Aufgeben, Aufhören nicht nur Pflicht ist, sondern wahrhafte einzige Befriedigung gibt, weil mich in Einklang mit mir selber setzend, so kann ich, wenn ich dem Anderen wohl will, ihm nur das gleiche wünschen. Und die Frage „was soll aus der Welt werden, wenn alle buddhistisch denken?“ erhält denselben Wert wie die Frage: „Was soll aus dem Gastmahl werden, wenn alle Gäste nach Hause gehen?“

Mit der Einsicht in die Anfangslosigkeit der Lebensprozesse schwindet jedes Ziel des Lebens. Es bleibt nur das eine, *wirkliche* Ziel: das Aufhören, das Eingehen des anfangslosen Spiels.

So lange man sein eigenes Wesen nicht begriffen hat, wird diese Schlussfolgerung stets als Unnatürlichkeit erscheinen. Hat man begriffen, so sind die damit sich ergebenden Folgerungen eine natürliche Funktion dieses Begreifens.

Nun ist der Buddha-Gedanke eine Intuition, und zwar die einzig reine Intuition, die möglich ist — nämlich eine mein eigenes Bewusstsein betreffende Intuition, was wohlgemerkt nicht mit dem Erleuchtungsakt des Glaubens verwechselt werden darf, sondern nichts ist als sozusagen ein Hineinschnellen in die Wirklichkeit selber, die als solche zu begreifen unser Nichtwissen uns hindert.

Als reine Intuition ist der Buddha-Gedanke den Beweismitteln der Wissenschaft, die stets induktiver Art sind, unzugänglich. Beweisen im Sinne der Wissen-

schaft heisst: etwas auf ein Bekannteres zurückführen. Diese Möglichkeit schliesst beim Bewusstsein sich von selber aus, wenn auch die moderne Psychologie selbst vor dieser letzten Widersinnigkeit nicht zurückschreckt. Bewusstsein ist es selber und weiter nichts und verlangt nichts als nur: als solches begriffen zu werden. Es ist das „aude sapere", das dem Denkenden hier in seiner strengsten, reinsten Form entgegentritt.

Wie die beschränkten Intuitionen der Wissenschaft — das Robert Mayer'sche Gesetz von der Erhaltung der Kraft, die Galilei'schen Fallgesetze, die Newton'schen Gesetze etc. — nicht direkt aus der Erfahrung abstrahiert sind, was eben deshalb unmöglich ist, weil die Wirklichkeit weder ein reines Erhaltungsgesetz noch Fallgesetz etc. zeigt, sondern aus einem geduldigen, achtsamen Ruhenlassen des Denkens auf den Tatsachen*), sich ergeben haben, so kann auch die Buddha-Intuition sich ergeben nur im geduldigen, achtsamen Ruhenlassen des Denkens auf sich selber. Buddhismus ist reiner „Reflexionsprozess", ein Zurückgeworfenwerden des Denkens von der Welt, wo es beim vulgären Menschen stets zu Hause ist, auf sich selber.

Dazu aber bedarf es der Ruhe und Einsamkeit. Sie sind die Vorbedingung alles wirklichen Denkens. Zu beiden aber lässt es die Art der modernen Lebensführung kaum noch kommen. Dieser blinde Kampf ums Dasein, diese immer neuen Güter der Zivilisation, mit welchen eine aufs höchste entwickelte und nie rastende Technik uns überschüttet, entfremden uns uns selber immer mehr, machen einen Verkehr des Einzelnen

*) Als man Newton fragte, wie er zu seinen Entdeckungen gekommen sei, antwortete er: „Indem ich meine Gedanken ständig auf einem Gegenstande ruhen liess".

mit sich selber, ein Alleinsein mit sich selber fast unmöglich.

Die moderne Zivilisation mit ihrem Drang nach aussen hin, hat es zustande gebracht, dass nichts uns fremder geworden ist, als wir uns selber. Und trifft der Einzelne einmal durch irgend einen Zufall mit sich selber zusammen, so weiss er nichts mit sich anzufangen — das Alleinsein mit sich selber macht ihm Langeweile oder Beängstigung und mit um so grösserer Entschlossenheit stürzt er sich auf das Andere, auf den Andern. Weil wir uns selber nicht kennen, und darum in uns selber kein „Ziel" des Lebens finden können, deswegen diese Sucht, es in der Arbeit, im blinden Kampf ums Dasein zu finden, in dem wir selber uns immer wieder neue Ziele setzen. In dieser irrigen Auffassung ist „Arbeit" zum Laster der modernen Zivilisation geworden, das uns hindert, zu uns selber zu kommen.

Der Einzelne muss sein eigenes Wesen begreifen, muss begreifen, dass es fruchtbringend, segensreich ist, bei sich selber zu sein, sich auf sich selber zu besinnen, um diesen Verkehr mit sich selber zu suchen. Es ist hier wie ein Circulus vitiosus: Weil wir nicht mit uns selber verkehren, lernen wir unseren eigenen Wert nicht kennen — derselbe ergibt sich ja erst im Begreifen unserer Selbstverantwortlichkeit — und weil wir den eigenen Wert nicht kennen, verlieren wir immer mehr die Neigung mit uns selber zu verkehren, ziehen es vor, in einer mehr oder weniger geistreichen Begriffswelt zu leben, die den Wirklichkeitssinn immer mehr verkümmern lässt.

Eine Änderung, ein Umschwung in diesem fehlerhaften Zirkel kann hier nur kommen durch Zeigen der wahren Lehre.

Es scheint mir das wichtigste Ergebnis im geistigen Leben unserer Zeit zu sein, dass in ihr immer mehr Anzeichen des Stutzens, des Suchens, der Nachdenklichkeit sich bemerkbcr machen.

Alle diese verschiedenen Ansätze verzehren sich bis jetzt freilich noch fruchtlos, weil nicht im Mutterboden des Begreifens, sondern im Treibsand des Fühlens wurzelnd.

Hier, im Bereiche dieser Suchenden liegt die Zukunft des Buddhismus.

Vorläufig freilich ist die bei weitem grösste Zahl dieser Suchenden noch in den goldenen Maschen des grossen pantheistischen Netzes gefangen, das dem Fühlen des Menschen leichter Genüge tut als die fast bis zur Insipidität gesteigerte Reinheit des Buddha-Trankes.

Aber denkt der Mensch nur wirklich, ist er wirklich in geistiger Not, und er hört die Lehre, so kann es wohl sein, dass er fähig wird, dieses goldene Netz zu zerdenken, es in das flimmernde Spiel von Abendsonnen-Fäden anfzulösen.

Nichts liegt dem wirklichen Denker ferner, als gegen die Misstände einer im Lebensdurst ertrunkenen Welt zu eifern. Das überlässt er willig jenen Glaubenshelden, welche mit der Glut ihrer Gefühlswerte jene Umschmelzung herbeiführen wollen, von denen jeder Stifter einer Glaubensreligion träumt, vorausgesetzt, dass er nicht am Kreuze selber noch wankend wird. Der wirkliche Denker kann nichts als zeigen, lehren: „So ist es!“ Er kann nichts als geduldig warten, bis er auf Geister stösst, die begreifen, die kongenial mitschwingen, wenn ihnen die wahre Natur des Lebens und seiner Werte dargelegt wird. Der gewöhnliche Mensch wird über diese Darlegung nur lachen oder

sich gegen sie empören. Er kann eben nicht begreifen, dass man Lebens-Möglichkeiten unbenutzt lassen kann, ebenso wenig wie ein hungriger Handwerksbursche begreifen kann, dass man einen schmutzigen Groschen am Wege unberührt lassen kann.

Man wirft ein:

„So ist die kulturelle Bedeutung des Buddhismus praktisch gleich Null. Denn Menschen, die geneigt wären, die Buddha-Lehre anzunehmen, dürfte es kaum geben, wenigstens nicht innerhalb unserer Kulturwelt."

Aber dieser Schluss ist falsch. Alles geistige Leben ist ein Wachstum.

Wie der Mensch in gewisse physische Möglichkeiten hineinwächst, so wächst er in gewisse gedankliche Möglichkeiten hinein. Was dem Kinde unmöglich wäre zu begreifen, und erschöpfte man sich in den scheinbar überzeugendsten Argumenten, das ist dem Manne ohne alle Argumente selbstverständlich. Er ist eben hineingewachsen. Ebenso hätte es keinen Zweck, einer nicht-begreifenden Welt den Buddha-Gedanken mit den scheinbar überzeugendsten Argumenten aufdrängen zu wollen. Man kann nichts als zeigen, geduldig immer wieder zeigen, bis im Zeigen das Wachstum dieses oder jenes Individuums genügend vorwärts geschritten ist, um das begreifen zu können, was ihm jetzt noch als unbegreifliche Perversität erscheint.

Wie dem Wilden vom Xingú die militärische Zucht mit ihren Äusserungen lächerlich oder verrückt erscheinen würde, so erscheint uns Wilden von der modernen Zivilisation die Gedanken-Zucht des Buddhisten, die mit eherner Konsequenz dem Verlöschen zustrebt, lächerlich oder verrückt. Man muss eben begriffen haben. Und um begreifen zu können, muss man allmählich hineinwachsen.

Buddhismus ist Zucht, Selbstzucht auf Grund einer wirklichen Einsicht in das Leben und seine Werte.

Darum:

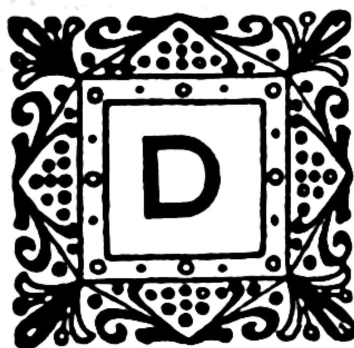
Zeigen, geduldig immer wieder zeigen: Die Kraft der Wahrheit ist fermentativ. Sie kommt nicht wie eine plötzliche Erleuchtung, sondern ergibt sich Schritt für Schritt in Nachdenken und Geduld. Hat aber erst das kleinste Körnchen gefasst, so entwickelt sie sich aus sich selber, durch sich selber.

„Siegreich über alle Gabe ist der Wahrheit Gabe" (Dhammapada).

Paul Dahlke.

Staat und Religion.

Versuch einer Orientierung von Dr. Felix Kuh.



Der Geschichtsschreiber, der das geistige Leben des Altertums und des Mittelalters mit der Gegenwart vergleicht, wird an wenigen Stellen einen so scharfen Unterschied finden, wie bei der Frage des gegenseitigen Verhältnisses staatlicher und kirchlicher Gewalten. Er wird zugleich eine Frage berühren, die in sich das Interesse höchster Aktuellität und den Reiz einer universal-geschichtlichen Betrachtung bietet. Man sagt nicht zuviel, wenn man behauptet, dass mit dem Schlagwort der „Trennung von Kirche und Staat" eins der wichtigsten Probleme unserer Zeit angedeutet wird. Nicht die wirtschaftlichen, nicht einmal die sozialpolitischen Gegensätze spielen heute, geht man den Dingen auf den Grund, eine solche Rolle, wie die Auseinandersetzung über den Standpunkt, den der Staat der Kirche und Religion gegenüber einzunehmen hat, und diese Auseinandersetzung ist mit gutem Recht in den Vordergrund der öffentlichen Erörterung getreten,

weil sie und nicht die auf ökonomischem oder politischem Gebiete drängenden Fragen von entscheidender Bedeutung ist für das Wohl und Wehe der Menschheit und für die ganze zukünftige Entwicklung unserer Kultur. Gerade in den letzten Monaten haben sich der deutsche Reichstag und die Landesparlamente wiederholt mit kirchenpolitischen Dingen zu beschäftigen gehabt; in fast allen europäischen Ländern dreht sich ein grosser Teil der öffentlichen Erörterung um die, wie man behauptet, unumgängliche Notwendigkeit einer durchgreifenden Loslösung aller kirchlichen und religiösen Potenzen vom Staatsleben.

Die Quintessenz all dieser Bestrebungen lässt sich etwa in die Worte fassen „Religion ist Privatsache." Der Staat hat zwar die Pflicht, den vorhandenen Religionsgemeinden einen gewissen Schutz zu gewähren, aber er verbittet sich mehr und mehr jede Einmischung religiöser Instanzen in seine Funktionen, wie ihm andererseits jedes Recht aberkannt wird, auf diese Instanzen im guten oder bösen Sinne einzuwirken. Die allgemeine Ansicht des modernen Menschen, insbesondere der sogenannten „Intellektuellen" geht dahin, dass zwischen Staat und Religion dasjenige einzutreten habe, was man unter einer reinlichen Scheidung zu verstehen pflegt. Immerhin erscheint die Sache noch nicht vollkommen geklärt, der Kampf der Meinungen tobt fort, und es gibt auch starke Gewalten, die sich einer solchen Scheidung energisch widersetzen.

Der Gedanke, dass Staat und Religion (wir müssen vorläufig die Begriffe Kirche und Religion als identisch annehmen) als zwei sich nur oberflächlich berührende, innerlich aber fremde Mächte nebeneinander wirken sollen, ist ein Kind der modernen, und zwar im besondern der neueren europäischen Weltanschau-

ung. Dem Altertum war die Vermischung staatlicher und religiöser Elemente durchaus geläufig und selbstverständlich. Selbst, wo es sich nicht um eigentliche Theokratien, um Priesterherrschaften handelte, standen immerhin die Götter als Staatsgötter, als Nationalgötter in Verehrung. Ihre Gesetze und ihr Einfluss beherrschten letzten Endes das Staatsleben, den Göttern gehorchte man, wenn man sich den Gesetzen gehorsam erwies. Den asiatischen Religionsstiftern erschien es als die natürlichste Sache von der Welt, dass Gott, dass die Religion schlechthin auch die menschlichen Verhältnisse zu lenken und zu ordnen habe. Moses wie Mohammed, Manu wie Laotze und Confutse haben zugleich das religiöse, wie das politische Leben zu bestimmen gesucht. Und Buddhos grösster Prophet war ein weltlicher König, der die Lehre von der Erlösung mit unvergleichlicher Weisheit auf die Regierung seines Landes anzuwenden wusste. Man braucht nur den Namen Asoka auszusprechen, um ein ganzes Programm der vielfachen und tiefgreifenden Beziehungen zwischen Staat und Religion vor Augen zu haben. Auf den Edikten dieses Königs Asoka steht sein politisch-religiöses Programm mit unvergänglichen Lettern eingezeichnet. Wenn die griechische Philosophie den atheistischen und antireligiösen Charakter annahm, so setzte sie doch an die Stelle der entthronten Götter die Weisheit, die tiefe, ihrem Wesen nach ebenfalls religiöse Weltanschauung und stellte die Forderung auf, dass nur derjenige Staat zu wirklicher Wohlfahrt gelangen könnte, in dem die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen wären. Auch mit dieser Behauptung ist natürlich nichts anderes gesagt, als dass Religion, freilich im weitesten Sinne gefasst, wie sie die Führerin des Menschen überhaupt sein muss, so auch dem politischen Menschen und der

Gesamtheit solcher, also dem Staatswesen überhaupt die rechte Bahn vorzuzeichnen habe. Es ist für die tiefe Auffassung, die sich, wie über die meisten Fragen, so auch über diese, in den Ländern des Ostens gebildet und erhalten hat, ausserodentlich charakteristisch, dass noch vor kurzem der japanische Minister des Innern Tokonami ein Communiqué veröffentlicht hat, das die Notwendigkeit inniger Verbindung zwischen Staat und Religion mit aller Schärfe betont. Diese Anschauung, die in so diametralem Gegensatz zu den Strömungen des modernen Europas steht, enthält für unser Thema sehr wichtige und, wir meinen, in weitem Umfange zutreffende Ideen, sodass wir in der Fussnote den wesentlichsten Abschnitt des japanischen Ministerial-Erlasses wiedergeben wollen.*)

Weiter wird noch berichtet, dass der japanische Staatsmann mit seinen Ansichten keineswegs vereinzelt dasteht. Eine Reihe hervorragender Politiker des östlichen Inselreichen sind ebenfalls der festen Überzeu-

---

*) Minister Tokonami schreibt: Um eine Annäherung der drei Religionen herbeizuführen, ist es notwendig, die Religion inniger mit dem Staate zu verbinden, um ihr erhöhte Würde zu verleihen und so dem Volke die Notwendigkeit einzuprägen, den religiösen Angelegenheiten grössere Bedeutung beizumessen. Die Kultur der nationalen Ethik kann durch eine mit der Religion kombinierte Erziehung vervollkommnet werden. Gegenwärtig werden die Morallehren durch die Erziehung allein beigebracht, aber es ist unmöglich, schöne, gute und rechte Ideen in die Köpfe zu pflanzen, wenn das Volk nicht in Berührung mit den Fundamentalbegriffen kommt, die als Gott, Buddha und Himmel in den Religionen gelehrt werden. Es ist daher notwendig, dass Erziehung und Religion Hand in Hand gehen, um die Basis der nationalen Ethik aufzubauen. Und es ist daher wünschenswert, dass ein Schema gefunden würde, dass Erziehung und Religion in engere Beziehungen zu einander gebracht würden, damit es ihnen ermöglicht wird, die nationale Wohlfahrt

gung, dass der wahre Staat ein religiöser Staat sein muss. In Europa freilich wird man eine solche Stellungnahme nicht verstehen, oder mit dem üblichen Hochmut belächeln, denn bei uns gibt es, wie gesagt, nur ein Schlagwort, das allgemeine Geltung geniesst, das Schlagwort vom „Laienstaat" oder von der Trennung zwischen Politik und Religion.

Während also die alten Völker und bis heute noch die Völker des Ostens vermöge ihrer tieferen Einsicht in das Wesen der Dinge einen weltlichen Staat ohne religiösen Einschlag für die gleiche Nichtigkeit erklärt haben, die allen Dingen der äusseren Welt eignet, während sie dem Staat erst dann die Erfüllung idealer Aufgaben zutrauen, wenn sein Organismus von philosophischen, religiösen, ethischen Erkenntnissen erfüllt war — hat über Europa, hat über den Ländern christlichen Glaubens ein eigentümliches Schicksal gewaltet. Der Stifter der christlichen Religion hat damit begonnen, eine scharfe Trennung zwischen Staat und Religion einzuführen. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt." „Das Himmelreich kommt nicht mit äusseren Gebärden."

---

zu fördern. Alle Religionen stimmen in ihren Fundamentalprinzipien überein, aber die Moralauffassungen von heutzutage differieren nach Zeit und Ort und nach den verschiedenen Anschauungen. Diese Auffassungen sind in ständiger Entwicklung begriffen. Für den Schintoismus und den Buddhismus ist es notwendig, die Blicke zu den westlichen Ländern zu wenden. (?) Das Christentum in Japan sollte auch aus dem engen Kreise heraus, in das es eingebannt ist, und versuchen, sich dem nationalen Gefühle und den Landessitten anzupassen, damit es grösseres leisten könne. Japan hat eine fortschrittliche Richtung in der Politik, wie in der Wirtschaftspolitik eingeschlagen, um der Segnungen der westlichen Zivilisation teilhaftig zu werden. Es ist wünschenswert, die Gedanken und den Glauben des Westens in harmonische Beziehungen (?) zu dem japanischen Denken und Glauben an die Welt der Geister zu bringen."

„Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“ Die Stellen liessen sich häufen, in denen die christlichen Evangelien sowie die übrigen urchristlichen Schriften ihre Gleichgültigkeit gegen das politische Leben bekunden. Wie Jesus selbst über die Staatsverfassung gedacht hat, wissen wir freilich nicht, aber man kann sich denken, wie gleichgültig einem Manne, der den Untergang dieser ganzen Welt und das tausendjährige Reich vor Augen hatte, die etwaige Regelung politischer Zustände sein musste. Den ersten christlichen Gemeinden ist ihre Indifferenz gegen das staatliche Leben gradezu zum Verbrechen angerechnet worden. Das viel benutzte Wort des Apostel Paulus (Römer 13. I. :) „jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit, denn von Gott, wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet“ wird vielfach falsch gedeutet. Gewiss hat Paulus gemeint, dass der Staat im Ganzen, und dass vornehmlich der Römerstaat, wie alle übrigen Dinge dieser Welt, von Gott gewollt sei, von ihm nach seinem Willen gelenkt und darum dem frommen Christen als heilig gelten müsse. Damit aber waren die Anschauungen der damaligen Zeit über die Beziehungen zwischen Staat und Religion so ziemlich erschöpft, denn die rein ethischen Vorschriften des Christentums konnten wohl kaum als Faktoren für das politische Leben in Betracht kommen. Grade um jene Zeit aber machte bekanntlich der römische Staat eine seltsame Krise durch. Er befand sich, wie in vielen, so auch in diesem Punkte unserer Zeit ähnlich, auf dem besten Wege alle Religiosität abzustreifen, ja, hatte sie schon abgestreift und sich als reiner Rechtsstaat etabliert, was denn zur natürlichen Folge hatte, dass mit der Religiosität des Volkes auch die Sittlichkeit zum

Teufel ging. Freilich waren ja die alten Götter nicht viel wert gewesen, aber ihr Kult hatte immerhin genügt, um den Kern der Sittlichkeit vor Fäulnis zu schützen. Als es mit dieser Einsicht in Rom zu Ende war, als allein die Gesetze des Staates herrschen sollten, da musste Horaz die elegische Klage anstimmen „Quid leges sine moribus proficiunt?“

Doch wir schweifen ab. Es gilt auf den merkwürdigen Gegensatz hinzuweisen, der sich zwischen dem ursprünglichen Christentum und seiner späteren Ausgestaltung auftut. Eine strenge Scheidung zwischen Staat und Religion war also durchaus nach dem Sinne des Nazareners wie seiner Apostel und der älteren Kirchenväter gewesen. Hier Menschenstaat, dort Gottesstaat, Augustin hat sie am schärfsten gegenübergestellt, der Gottesstaat dem Menschenstaat unendlich überlegen, dieser eigentlich nichts anderes als eine betrübliche Zwischenstufe, durch die sich Welt und Mensch aus dem Nichts wieder zur Gottesherrlichkeit hinaufarbeiten sollte! Der Menschenstaat also etwas Geringwertiges und Verächtliches, um das sich im Grunde diejenigen, die „Gottes Kinder“ sind, nicht viel zu kümmern brauchen. Vielleicht ist es sogar für diese Gotteskinder gefährlich und verderblich, wenn sie sich auf politische Geschäfte einlassen, und würde gar die Politik ihrerseits einen Einfluss auf religiöse Dinge zu gewinnen suchen, so wäre der Triumph Satans fertig, jede Hoffnung, den Gottesstaat zu erreichen, vernichtet!

Streifen wir die äusserliche Beimengung dieser Anschauungsweise ab, so ergibt sich, dass das alte Christentum einen Standpunkt eingenommen hat, über den sich unter gewissen Voraussetzungen wohl reden lässt. In die „Heimatlosigkeit“ gehen, sich um die

Dinge dieser Welt, am wenigsten um die charakterverderbende Politik nicht weiter kümmern, das ist natürlich ein Weg, der auch im Lichte buddhistischer Weisheit durchaus gangbar und lobenswert erscheint. Wenn die Religion sich nichts aus der Politik macht, so ist das für die Religion vielleicht am besten, aber für die Politik ist es, so meinen wir, am schlimmsten. Allerdings müssen wir gleich wieder eine Einschränkung machen. Soll nämlich die Politik von der Einmischung der Religion einen Vorteil haben, so muss es, wie z. B. unter Asoka geschehen, eine gute und wahre, eine ideale und uneigennützige Lehre sein. Sonst muss sich eben das eigenartige Schicksal erfüllen, das — wir sprachen davon — Europa ereilt hat, und aus dem man nun heute den fehlerhaften Allgemeinschluss zieht, auch die Polilik fahre am besten, wenn sie von allen religiösen Einflüssen verschont bleibt. — Das Urchristentum hatte eine politische Betätigung abgelehnt, aber die spätere christliche Theologie hat, wie man weiss, gerade die umgekehrte Auffassung angenommen und eine neue Theokratie begründet oder zu begründen versucht, wie sie in der Weltgeschichte nirgends ihres gleichen gehabt hat. Seit dem Kaiser Konstantin ist die Verbindung zwischen staatlicher und kirchlicher Autorität so enge geworden, und die Mischung zwischen staatlichen und kirchlichen Ämtern so vollständig, dass, wie ein neuerer Staatsrechtler sagt, die Menschheit während des ganzen folgenden Mittelalters sich dieser Verflechtung und Verwirrung nicht zu entwinden vermochte und fortwährend darin befangen blieb. Der christliche Staat war geboren. Jesus Christus galt „als der wahre Eigentümer der souveränen Staatsgewalt“. Ein festes theologisches Netz hatte die gesamte Politik eingefangen,

es war nicht mehr von einer organischen Verbindung zwischen Religion und Politik die Rede, vielmehr hatte sich die Papstherrschaft das politische Regiment selbst angemasst, und war unter völliger Hintenansetzung des urchristlichen Gedankens, mehr als das, unter allzu häufiger Vernachlässigung jeder religiös-ethischen Weltauffassung zu einer ausschliesslich politischen, sehr irdisch fühlenden und handelnden Interessenvertretung geworden.

Es ist klar, dass aus solcher Verbindung zwischen Staat und Religion, d. h. zwischen der Staatsgewalt und einer Religion, die eigentlich nichts mehr von ihrem ursprünglichen Religionscharakter an sich trug, sondern selbst zu einer vollkommenen neuen Staatsgewalt geworden war, nichts Gutes entstehen konnte. Es trafen ja recht eigentlich zwei feindliche Strömungen aufeinander, die sich zuguterletzt wie Feuer und Wasser bekämpfen mussten. Wir wollen nicht ungerecht sein, auch in Europa hat trotz allem und allem die religiöse Einwirkung auf das Staatsleben zahlreiche, gute Wirkungen hinterlassen. Die mittelalterliche Kunst ist ohne die Religion nicht denkbar, und diese Kunst ist auch dem politischen Leben zugute gekommen, das gleiche gilt von der Wissenschaft, die ohne den reggsamen Fleiss der Mönche schwerlich ihre grossen Erfolge errungen hätte. Das sind indirekte Beziehungen, aber auch unmittelbar haben Kirche und Religion das ganze Mittelalter hindurch so wichtige staatliche Funktionen in der Hand gehabt und sie oft genug mit solcher Weisheit und Tüchtigkeit durchgeführt, dass vielleicht in mancher schwierigen Zeitlage die Politik ohne den geistlichen Einspruch noch viel schlimmer in den Sumpf geraten wäre. Gewiss hat auch in sittlicher Beziehung, durch Unterricht, strenge Kirchenzucht

und Wohlfahrtspflege die mittelalterliche Verquickung zwischen Staat und Kirche vieles Gute gestiftet und wesentlich dazu beigetragen, dass Rohheit und Ausschweifung gemildert wurden. Indessen helfen all diese Betrachtungen nicht über die Tatsache hinweg, dass sich, im Ganzen genommen, die übertriebene und von falschen Grundsätzen ausgehende Vorherrschaft der Religion über die Politik in Europa bis auf die heutige Zeit als verderblich erwiesen hat, und zwar, sowohl für die eine, wie für die andere. Man ist versucht, auf dieses Verhältnis den alten Vers des Lucian anzuwenden: „Tantum religio potuit suadere malorum".

Die Geschichte Europas hat den Einflüssen der Kirche zahllose, blutige Kriege zu verdanken. Im Namen der Religion ist die Intoleranz zu einem allgemeinen Dogma erhoben worden, nicht allein die Kirche hat alle Andersgläubigen verbrannt und verdammt, nein, diese Vorstellungsart hat sich von hier aus auf die übrigen politischen Zustände übertragen; ein ganzes Chaos gegenseitiger Verfeindung und Verhetzung ist die Folge gewesen. Man kann es den europäischen Politikern schwerlich verdenken, wenn sie sich nach den Erfahrungen von fast zwei Jahrtausenden nunmehr jeden Einfluss von kirchlicher und religiöser Seite her höflich, aber bestimmt verbitten. Im Abendlande hat sich die merkwürdige Entwicklung begeben, dass ursprünglich auch hier wie überall Politik und Religion in enger Beziehung zueinander standen, dann trat eine Lehre auf, die um ihrer selbst willen jede Einmischung der Religion in politische Dinge ablehnte. Diese Lehre erfuhr jedoch in der Folge eine vollständige Umgestaltung, indem sich von Neuem eine Theokratie, ein Kirchenstaat von ungeahnter Herrschgewalt der Führung aller politischen Geschäfte zu bemächtigen suchte.

Man hat wiederholt versucht, den unausbleiblichen Konflikt zwischen Staat und Kirche zu überbrücken. Alle Ausschreitungen der Kirche hatten eben nicht ausgereicht, um das natürliche Empfinden der Menschheit zu vernichten, wonach ein Staat ohne religiösen Einschlag, eine politische Organisation, ohne den Boden einer festen Weltanschauung als Unding angesehen werden muss. Der Begriff des christlichen Staates blieb ernsthaften Politikern immer vor Augen. So hat z. B. Stahl für die heutige Welt verlangt, es müsse dem Staat zueigen sein: „ausschliessliches öffentliches Ansehen und öffentlicher Schutz der christlichen Kirche, christliches Eherecht, christliche Volkserziehung, christliche Schule, christliches Glaubensbekenntnis für alle öffentlichen Ämter etc." Man sieht, dass dieser Anspruch wiederum schon wegen seiner radikalen Intoleranz weit über das Ziel hinaus schiesst und darum als Basis für eine Verständigung nicht angesehen werden kann. Der Vollständigkeit wegen sei erwähnt, dass die preussische Verfassuung in Artikel 16 den vorsichtigen Satz ausspricht: „Die christliche Religion wird bei denjenigen Einrichtungen des Staates, welche mit der Religionsübung im Zusammenhange stehen, unbeschadet der im Artikel 12 gewährleisteten Religionsfreiheit zu Grunde gelegt."

Alles Gerede vom christlichen Staat kann aber nicht hinweg täuschen, dass der europäische Gegenwartsstaat weder in Wirklichkeit von christlichen oder überhaupt religiösen Tendenzen erfüllt ist, noch dass im Allgemeinen die Neigung besteht, sich den Einfluss religiöser Elemente gefallen zu lassen. Der waffenstarrende, gewalttätige, gewinnsüchtige, durch und durch materialistisch empfindende Staat wittert ganz deutlich die „Gefahr", die ihm von irgendwelcher religiösen Ein-

wirkung her drohen könnte. Vielleicht hat er nicht Unrecht, wenn er sich der absoluten Askese des Urchristentums erinnert. Käme diese wieder zur Geltung, so wäre es wirklich mit dieser seiner Politik zu Ende. Freilich möchte der Staat auch heute noch Religion und Kirche in gewissen Fällen benutzen, z. B. wenn es sich um die ruhige Beherrschung und Leitung der grossen Volksmassen handelt, aber er möchte sich in seine eigenen Angelegenheiten unter keinen Umständen hineinreden lassen. Die Warnung Rousseau's wirkt noch heute fort: „Ein Staat, der aus lauter guten Christen bestände, würde trotz aller vorzüglichen Eigenschaften seiner Bürger ein schwacher Staat sein, ob die öffentlichen Angelegenheiten gut oder übel ständen, wäre diesen christlichen Bürgern ziemlich gleichgültig, wie sie die Dinge dieser Welt überhaupt gering schätzen". — Man lese etwa bei Bluntschli, der die Frage Staat und Kirche mit besonderer Ausführlichkeit behandelt hat, wie der Staatsmann sich gegenüber der Kirche und Religion zu verhalten habe. Kühle Distanz gegenüber allen religiösen Momenten, höchstens eine gewisse wohlwollende Haltung, Inschutznahme kirchlicher Institutionen, ein paar Gesetze zu Gunsten der Kirche, damit „dem Volke die Religion erhalten bleibt", voilà tout! Unter keinen Bedingungen etwa das Eingeständnis, dass sich die Politik auch einmal nach religiösen Grundsätzen zu richten habe (so gern man sich hin und wieder mit christlichen Redensarten drapiert). In den „Zeitfragen des christlichen Volkslebens" (1908, Band 33) hat der Pfarrer Dr. Paul Grünberg einen Aufsatz über die Frage veröffentlicht „Ist Religion Privatsache?" Die kurze Arbeit unterrichtet recht hübsch über den gegenwärtigen Stand der Angelegenheit. Er kommt aber ebenfalls zu dem Ergebnis,

dass Religion zuletzt und zuhöchst doch nicht Staats- oder Volkssache ist. Seine Argumentation ist für die moderne Gedankenwelt charakteristisch. Es wird ausschliesslich die Frage behandelt, inwieweit der Staat auf die Religion einwirken könne, dass aber umgekehrt die Religion das Staatsleben etwa durchdringen und umgestalten könne, das ist offenbar selbst für den protestantischen Prediger eine Vorstellung, die ihm ganz ungeheuerlich erscheint! Durchdringen und umgestalten natürlich in einem anderen Sinne, als es die katholische Theokratie versucht hat! — Wir wagen den Ausspruch, der den Brennpunkt unserer Erwägungen bilden soll, dass allerdings Religion nicht Staatssache sei, dass aber sehr wohl der Staat eine Religionssache sein könne, und dass er es sein müsse, wenn das wahre Glück der Menschen tatsächlich einmal, so weit es diese Leidenswelt gestattet, staatlich gefördert werden soll. Allerdings muss die Religion diejenige Kraft und Vertiefung besitzen, die zu einer solchen Aufgabe gehört, allerdings müssen die Funktionäre dieser Religion von wahrhaft religiösem Geiste und nur von diesem erfüllt sein!

Ein zweiter Aufsatz wird, in weiterer Ausführung der wertvollen Arbeiten, die grade über diese Frage von buddhistischer Seite her schon verfasst worden sind, die Fülle der Möglichkeiten zu zeigen haben, die eine Religion oder eine Weltanschauung wie etwa der Buddhismus ganz unmittelbar auf das politische Leben auszuüben vermag. Vorerst wollen wir auf einige Beispiele hindeuten.

Die moderne Diplomatie hält es mit Recht für ihr wichtigstes Amt, den Völkerfrieden zu bewahren; um dieses Ziel aber zu erreichen, umgibt sich jeder Staat mit einer möglichst starken Waffenrüstung. Es ist ein

beliebtes Motiv der Witzblätter geworden, den Friedensgott abzumalen, wie er, in jeder Hand eine Mordwaffe, zwischen Kanonen und Maschinengewehren lagert. Man versucht ferner den Frieden zu schützen durch Bündnisse, die jede Partei in der Absicht schliesst, sie bei nächster Gelegenheit zu brechen. Mit der Diplomatie parallel versuchen einige Friedensgesellschaften durch glänzende Kongresse und langatmige Reden der Kriegsgefahr entgegenzutreten, und endlich glaubt der moderne Sozialismus durch internationale Verbrüderung der Arbeitermassen eine Bürgschaft für den ewigen Frieden gewinnen zu können. Wie die Erfahrung zeigt, sind das alles Kartenhäuser, die bei der ersten chauvinistischen Erregung irgend einer Nation, bei jedem beliebigen wirtschaftlichen Gegensatz oder sonst infolge von tausend Zufälligkeiten zusammenbrechen. Erst wenn die Staaten selbst von friedlich-philosophischem, religiösem Geiste beseelt sein werden, wenn sie es verstehen lernen, ihre Völker mit dem gleichen Geiste zu erfüllen, wird der Boden geschaffen sein, auf dem — vielleicht! — die Blüte eines wahren Völkerfriedens gedeihen kann.

Das Schmerzenskind der modernen Politik ist die soziale Frage, der Klassenkampf, der Ausgleich sozialer und ökonomischer Gegensätze. Wiederum lehrt die Erfahrung, dass der Staat allein auf keine Weise mit diesem Problem fertig werden kann. Hunderte und aberhunderte von Gesetzen werden erlassen, mit dem einzigen Erfolg, dass sich die Unzufriedenheit mehr und mehr vertieft, dass die sozialen Kämpfe an Umfang und Heftigkeit zunehmen. Natürlich, solange die Menschheit oben und unten in dem Wahn befangen bleibt, dass der Erwerb von materiellen Gütern, dass die wirtschaftliche Stellung den einzigen Pfad zur

Glückseligkeit darstellt, wird es niemals zum sozialen Frieden kommen. Auch hier wird der Staat erst von einer religiösen Weltanschauung das Licht entlehnen müssen, das die herrschende Finsternis erhellt.

Die politische Nationalökonomie zerbricht sich den Kopf darüber, wie der fortschreitenden Teuerung Einhalt geboten werden kann. Unendlich ist die Produktion an allen möglichen Gütern gestiegen, eine raffinierte Technik überschwemmt die Welt mit einer heute noch kaum unterzubringenden Warenmasse, und auf künstliche Weise wird der Konsum immer von Neuem aufgestachelt. Aber die Bedürfnisse steigen, während sich allmählich die Produktionsverhältnisse verschlechtern. Schon hat ein bedeutender Nationalökonom, Geheimrat Wolf in Breslau, die Perspektive aufgestellt, dass nur noch wenige Jahrhunderte vergehen werden, bis uns die Erde zu eng und zu arm wird. Zu eng und zu arm darum, weil wir verwöhnt sind, und weil wir nicht mehr den natürlichen Bedingungen unserer Menschennatur entsprechend zu leben verstehen. Welche Politik aber, welcher Staat wird imstande sein, der Menschheit die Rückkehr zu schlichterer, sparsamerer Lebensweise vorzuschreiben, wenn ihm nicht die Überzeugungskraft heiliger Erlösungslehre zur Seite steht?

Durchmustern wir die moderne Politik; die äussere und die innere, auf welchen Gebieten es immer sei, überall stossen wir auf ein geheimnisvolles X, auf eine Stelle, wo der Mechanismus nicht klappen will, wo sich deutlieh ein Manko zeigt, wo sich die Tatsache enthüllt, das eben die Politik mit ihren Geschäften allein nicht fertig zu werden vermag. Der Mensch ist ein politisches Wesen, aber nur zur Hälfte, seine andere und wichtigere Hälfte bedarf höherer Pflege, als sie ihm

der Staat mit seinen groben Mitteln gewähren kann. Aber nicht allein zur Befriedigung mystischer Bedürfnisse seiner Seele, wie man heute gern behauptet, auch für sein ganz reales, diesseitiges Wohlbefinden kann ihm eine wirkliche Erlösungslehre, und diese allein den rechten Weg zeigen. Man hat sich daran gewöhnt, die Angelegenheiten der Religion als eine Sache anzusehen, die allenfalls für den Sonntag Nachmittag oder einige gelegentliche Erbauungsstunden von Nutzen sein kann, mit der aber der Praktiker, der Realpolitiker nichts zu schaffen hat. Wie falsch und gefährlich diese Auffassung ist, werden wir noch in späteren Darlegungen nachzuweiesn haben. Wir leben ja der Überzeugung, dass der Spruch des Dhammapadam im eigentlichsten und schärfsten Sinne die Wahrheit trifft, wenn er sagt:

Vorzüglicher als Kaisermacht,
Vorzüglicher als Himmelsglück,
Vorzüglicher als Weltherrschaft
Ist des Erlösungsweges Ziel!

Subhā, die Einsiedlerin.

Therigātha, Dreissiger Bruchstück.
Freie Nachdichtung von Walter Markgraf.

Die edle Subhā, sie ein heilig' Leben
Im Mangohain des weisen Arztes führt,
Den jener dem Erhabenen gegeben,
Ging sinnend einst, wie es der Nonn' gebührt.

Und wie sie unter blühenden Bäumen schreitet,
Das Herz gelöst von aller Gier und Lust,
Da trat ein Jüngling, keck und gierverleitet
An sie heran in brünst'ger Liebeslust.

Und voller Reinheit tritt sie ihm entgegen:
„Was hab' ich denn, du Guter, dir getan?
Wie magst du hässliche Gedanken hegen
Und in den Weg mir treten voller Wahn?

Kennst du den Mantel nicht aus gelben Stoffen?
Asketin darf sich nicht Gefährten frein,
Gib auf darum, du Armer, alles Hoffen
Und lasse mich im heil'gen Wald allein.

In strenger Lehre hab' ich mich bezwungen,
In ernstem Kampfe lernt ich frei zu sein,
Vollendet ist, um was ich einst gerungen,
Drum geh' du armer Tor, lass mich allein.

Wie magst du wohl die Giererlöste halten,
Die wahnerloschen weilet, klar und rein,
Die frei mit ihren Sinnen weiss zu schalten?
Drum gehe nun, du Tor, lass mich allein. —

Doch jener schaut voll Lust die schöne Nonne
Und jache Gier steigt ihm im Herzen auf.
Sein Ohr vernimmt in nieerlebter Wonne
Der Stimme Wohllaut und er spricht darauf:

„Schönäugige, o wende nicht von hinnen
Den raschen Schritt, — du bist so jung, so rein,
Wirf von dir doch dies schlechte gelbe Linnen
Und lass, wer mag, Asketenschüler sein.'

Sieh nur, wie süsse Düfte uns umschweben,
In bunten Blüten prangt der Mangohain,
Rings herrscht des Lenzes frohbewegtes Leben,
Du Holde komm, und lass uns glücklich sein.

Durch hohe Wipfel zieht ein leises Rauschen,
Sie raunen wohl von Liebeslust und Glück; —
Wie magst du eigne Wonne wohl erlauschen,
Kehrst du allein zum finstern Wald zurück!

Im wilden Forst, wo wilde Tiere hausen,
Wo nur der Ilf in Liebesbrünsten brüllt,
Wie magst du da in grässlich leeren Klausen,
Verlassen sein, vom Bettlerkleid umhüllt.

Du Schlanke gleichst dem Säulenbild von Golde,
Gleichst einer Sonnengöttin, hell und licht,
Trägst du erst duftge Seidenschleier, Holde,
Wie wirst du wonnig strahlen, klar und licht.

In deinem Dienste will ich selig weilen, —
Sieh, wie die Laube uns der Welt entrückt,
Lass uns vereint zu trauter Liebe eilen,
Die liebe Huldin, die so traurig blickt.

O, wenn du nur mein Flehen willst erhören,
An meiner Seite sollst du schalten frei, —
Mein Hab und Gut soll dir allein gehören,
Und meiner Diener milde Herrin sei.

Ich will dich schön mit weicher Seide schmücken,
Mit Kränzen, edlen Steinen dich erfreun,
Dein gütig Aug' soll froh und heiter blicken, —
Was du begehrst, es soll dein eigen sein.

Ein stolzes Hochzeitsbett will ich dir geben,
Ein weicher Pfühl soll deine Pracht umfahn.
Des Sandel süsser Duft soll dich umschweben,
Magst du mit liebem Wort mir freundlich nahn.

Wie Lotos, ausgerauft aus kühlen Fluten,
In heissem Sande welkend muss vergehn,
So wirst auch du, Asketin, dich verbluten,
Dein holder Glanz wird welken und verwehn."

Doch traurig schaut die Reine auf ihn nieder:
„Was wähnst du Tor, von Glanz und Liebesglück?
Verwesung wirkt durch noch so schöne Glieder,
Zur Erde kehrt ja dieser Leib zurück.

Ein Leichnam ist es ja, der dich geblendet,
Du stehst entzückt, wo nur Verwesung winkt."
Doch jener sich von neuem zu ihr wendet,
In heisser Glut vor ihr zu Boden sinkt:

„Du blickst mich an gleich zitternder Gazelle, —
Der lichten Elfe gleich im Zauberwald,
Blick ich nur hin in deiner Augen Helle,
So wächst mir heisse Lieb' und brennt und wallt.

Wie glänzend Gold erstrahlen deine Wangen,
Der holden Lotosblume gleichest du,
Ich schau dich an mit zitterndem Verlangen,
Mir raubt dein traurig Augenpaar die Ruh',

Wenn ich zum End der Welt auch möchte eilen,
Vergäss ich nimmer deiner Augen Strahl,
Nur du allein kannst meine Sehnsucht heilen
Und endigen der heissen Liebe Qual."

Und Sie erwiedert fest, doch gütig leise:
Du greifst nach Sternen, Tor, die dir nicht glühn,
Du minnest Tor, echt nach der Toren Weise
Um des Erhabnen Tochter voller Mühn.

Doch magst du eher Meru überspringen, —
Da gibt es keine Gier in dieser Welt,
Mit der ich müsste kämpfen oder ringen,
Denn alles Wähnen hab ich längst gefällt.

So wie man lodernd Feuer mag vermeiden,
Wie man den Giftpokal zu meiden strebt,
Löscht ich in mir all Gieren und all Leiden,
Frei ist die Starke, die nie wieder bebt.

Vielleicht, dass du die Nonne magst verführen,
Die nie zuvor des Meisters Wort gehört,
Vielleicht dass sie die flehnden Bitten rühren,
Vielleicht, dass sie sich noch im Wahn betört.

Ich aber, wisse, ich bin wahngenesen,
In Lust und Leiden bleib ich völlig klar,
Ich habs geschaut: Gewordnes muss verwesen.
Und nimmer droht dem Herzen je Gefahr.

Ich kenne wohl die Satzung aller Weisen,
Auf achtfach edlem Pfade zieh ich hin,
Kein Stachel kann mir je Gefahr erweisen
Zu leeren Klausen nur noch ziehts mich hin.

Wohl hab' ich oft Paläste einst betrachtet,
Doch seh' ich jetzt, wie alles muss vergehn,
Mein Herz ist frei, mein Geist ist nicht umnachtet,
Kein Bleibendes darfst du im Werden sehn.

In Trümmern darfst du Festes nimmer suchen,
An Trümmer hänge nie das Herze schwach,
Wie kannst du Lust am welken Leibe suchen,
Der doch verwesen muss, verfallen jach? —

Trug siehst du, Tor, und nimmst den Trug für Wesen,
Was du begehrst, verweht wie rascher Traum,
Ein Blinder bist du, Guter, ja gewesen,
Wenn du für wahrhaft hältst, was nur ein Schaum.

Da — Tor — da ist nun eins von diesen Augen.
Ein weicher Ball voll Tränen und voll Blut.
Er wird wohl nimmer dir zur Lust nun taugen.
Sie riss es aus. Es rann und strömt ihr Blut.

Laut schrie er auf! Sie hielt es ihm entgegen!
O grässlich Unheil ihm! Doch sie blieb klar!
Da mochte nimmer Liebeslust sich regen
Im heil'gen Herzen, das so standhaft war!

Und flehend bat er: Magst du mir vergeben?
O Heil'ge du, mögst bald genesen sein.
O lichter Stern. O Elend. Voller Beben
Steh ich besiegt. Du bist so hehr und rein.

O Heilige, wie hast du mich getroffen.
Als ob mich sengte glühnder Kohlen Pein,
Begraben hab ich Lieben nun und Hoffen,
Vergib, vergib. Mögst bald genesen sein.

Und Subha schritt voll innrer Ruh von hinnen.
Und wandert hin zum hohen Meisterherrn,
Und wie sie blickt auf ihn in frohem Sinnen,
Erstrahlte neu ihr lichter Augenstern.



Der Vedānta.

Von J. von Ott.



m Anfange indischen Denkens steht der Vedānta, die älteste Religionsphilosophie des Menschengeschlechtes, gleich bedeutsam durch ihre Lehren wie durch ihren Einfluss, den sie während der ganzen Dauer ihres Bestandes ausgeübt hat. Heute noch ist die vedāntische Weltanschauung die feste Stütze der Hindus im Standhalten gegen das Eindringen fremder, minderwertiger Kulturelemente und kaum zu übersehen sind die Modifikationen, denen andere Systeme durch den Vedānta unterworfen wurden. Was wissen wir heute, wieviel Platon, Empedokles, Parmenides, wieviel später die Neuplatoniker den indischen Denkern verdanken? Die umwälzenden Wirkungen des Bekanntwerdens vedāntischer Ideen in Europa im Laufe des letzten Jahrhunderts sind bekannt.

Verdient also der Vedānta wegen seiner unschätzbaren Bedeutung für die Geistesgeschichte der Menschheit das Studium jedes auf religiös-philosophischem Gebiete Interessierten, so wird umsomehr der Buddhist ihn kennen zu lernen wünschen, da er in ihm eine der historischen Praemissen seiner eigenen Religion erkennen muss. Endlich sind aber die Lehren des Vedānta so grossartig und erhaben, sein System so konsequent und abgerundet, dass er unbedingt eine Stellungnahme herausfordert. Da wird mancher Buddhist, nicht ge-

neigt den eignen Standpunkt aufzugeben, doch soweit für den Vedānta eingenommen sein, dass er einen Kompromiss versucht. Dieses Verfahren wird dann wohl damit gerechtfertigt, dass der Buddha, obwohl er den Vedānta gekannt habe, dennoch nie gegen ihn aufgetreten sei, somit ihn stillschweigend anerkannt habe, oder dass die vedāntische Ātman-Doktrin zu den Wahrheiten gehöre, die der Buddha wohl erkannt, aber wegen ihrer Beziehungslosigkeit zur Befreiung vom Leiden nicht verkündet habe, was dann wohl mit dem Gleichnis des Erhabenen im Sinsapa-Walde illustriert wird. Der tiefere Grund für derartige Konstruktionen ist das Gefühl, es fehle dem metaphysiklosen Buddhismus ein unentbehrliches Stück und die glänzende Lehre des Vedānta sei gerade geeignet, diese Lücke auszufüllen, es bestehe gar keine Gegensätzlichkeit zwischen beiden, vielmehr seien sie berufen, sich gegenseitig zu ergänzen.

Die sich zunächst aufdrängende Frage ist die nach der Stellungnahme des Buddha zur vedischen Philosophie. Da aber eine Stellungnahme nur nach vorausgegangener Kenntnis möglich ist, so müssen wir fragen, ob der Buddha den Vedānta überhaupt kannte. Nun werden in den Pāli-Texten alle möglichen Lehrer genannt, nur gerade der Vedāntisten wird kaum eine Erwähnung getan; die einzige Stelle, die hier in Betracht kommt, befindet sich im Tevijja-suttaṃ des Dīgha Nikāyo, doch ist ihre Erklärung bestritten (vgl. Walleser, die phil. Grundlage des ältern Buddh. S. 67). Wir sind also auf anderweitige Erwägungen angewiesen, die uns zwar keine Gewissheit, aber doch eine dem Unvoreingenommenen genügende Wahrscheinlichkeit geben werden.

Die Upanishaden, so wird die philosophische Literatur des vedischen Kanons genannt, entstanden in

einem Zeitraume von wohl mehreren Jahrhunderten. Ihr Ursprung mag um 900 v. Chr. gelegen sein, das Ende dieser Entwicklung setzt Professor Deussen gegen 500 v. Chr. an, also in die Zeit der beginnenden Wirksamkeit des Buddha. Nicht lange blieb die Vedāntalehre unvermengt mit heterogenen Anschauungen, vielmehr wurde in dieser Zeit der Grund gelegt zu den vielen Systemen, die uns in späteren Epochen begegnen. Schon die Çvetāçvatara Upanishad enthält deutliche Ansätze zum Sāṅkhyam und zum Yoga und Vers 6, 20 enthält sicherlich eine Anspielung auf die jainistischen Digambaras. Im weiteren Verlaufe machten sich die genannten Systeme, dazu noch theistische Anschauungen im Sinne des Vishnuismus und Çivaismus auf Kosten des Vedānta in steigendem Masse geltend, was endlich den Stillstand in der Produktion der Upanishadliteratur herbeiführte; Sāṅkhyam und Yoga wurden zu wirklichen Systemen, für die die alte Upanishadform nicht mehr taugte, während der Vedānta längst die alte Kraft verloren hatte und nun auf ein volles Jahrtausend jüngeren Lehren, vor allem dem Buddhimus die führende Stellung überlassen musste. Soweit wir uns nach den Palitexten ein Bild von den religiösen Zuständen in Indien zur Zeit des Buddha machen können, sind dieselben charakterisiert durch lebhaft betriebenen Opferkultus auf der einen, realindividualistische (Jainismus, Sāṅkhyam und Joga), materialistische, nihilistische und skeptische Lehren auf der anderen Seite, daneben peinliche Askese, vom Vedānta aber keine Spur. Darum ist es auch bezeichnend, dass die beiden bedeutendsten Lehrer jener Zeit, Arala Kalama und Udra Rama, die auch der Buddha am Beginne seines mühevollen Suchens nach der Wahrheit aufsuchte, keine Vedāntisten waren,

sondern Saṇkhya-Lehrer. Halten wir all' das mit der Tatsache zusammen, dass die vedische Philosophie eine Geheimlehre war, deren Geheimhaltung wiederholt strenge eingeschärft wurde (Ait. Ār. 3, 2, 6, 9. Chānd. Up. 3, 11, 5—6. Çvet. Up. 6, 22. Maitr. Up. 6, 29), wie auch das Wort ‚Upanishad' ‚geheime Sitzung' bedeutet, so können wir mit grosser Wahrscheinlichkeit schliessen, dass der Buddha den Vedānta nicht kannte, womit auch die Frage nach seiner Stellungnahme zu demselben erledigt ist.

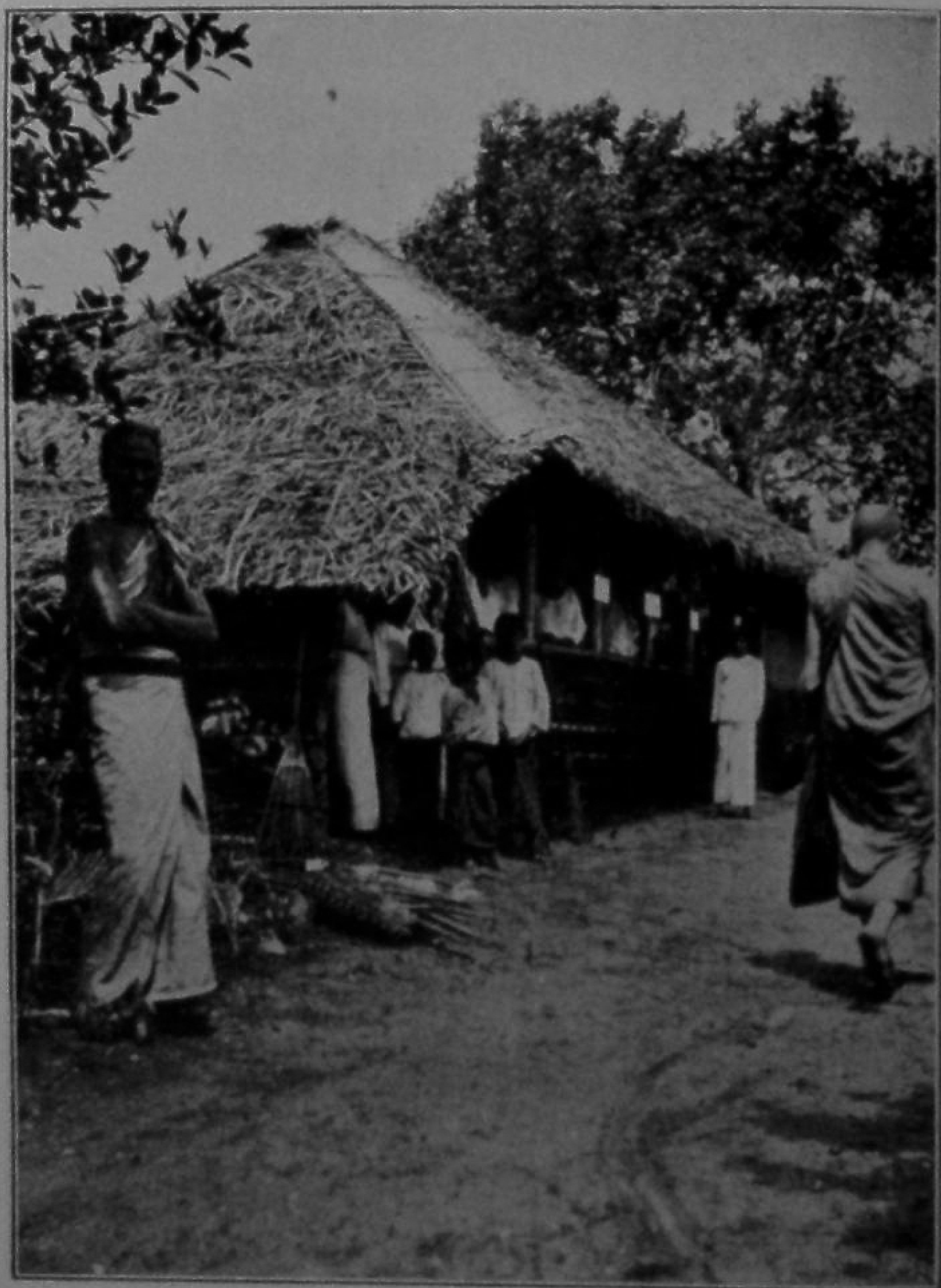
Bevor wir uns dem Lehrinhalte des Vedānta zuwenden, dürften einige Feststellungen terminologischer und historischer Natur angebracht sein.

Was ist Vedānta?

Das Wort bedeutet zwei verschiedene Dinge. Vedānta heissen diejenigen Teile der vedischen Literatur, welche die Philosophie enthalten, im Gegensatze zum übrigen, weitaus grösseren Teil des Veda, der aus Hymnen, Liedern, Zaubersprüchen und rituellen Anweisungen besteht.

In diesem Sinne bedeutet vedānta »Ende des Veda«, weil die hierher gehörigen Schriftwerke als zeitlich zuletzt entstanden, dem Ganzen des Veda am Ende angegliedert waren. Ihre Form ist ganz unsystematisch. Es sind ihrer eine grosse Menge erhalten. Da sie ihr Entstehen einer Anzahl verschiedener Theologenschulen verdanken, zudem auch innerhalb eines Zeitraumes von mindestens vier Jahrhunderten verfasst wurden, ist es nicht zu verwundern, dass sie sich in vielen und wesentlichen Punkten wiedersprechen, ungeachtet der Übereinstimmung im eigentlichen Kerne.

Ein Jahrtausend nach dem Nibbānaṁ des Buddha geriet der Buddhismus in Verfall und in dem Masse erinnerten sich die Brahmanen an ihre eigne philo-



Dodanduwa (Ceylon) **1912.**

Der ehrwürdige Bhaddiyo geht vorüber.

(Aufgenommen durch Madame Alexandra-David, Professor an der Universität Brüssel.)

sophische Literatur. Etwa im 8. Jahrhundert unserer Zeitrechnung schuf der grosse Vedāntalehrer Çaṅkara auf Grund der alten Vedāntatexte durch Beseitigung ihrer Widersprüche ein grosszügiges, geschlossenes System, welches ebenso wie jene alte Literaturgattung Vedānta heisst, nunmehr in der Bedeutung »Ziel des Veda«, letzte philosophische Wahrheit des Veda. Standard work des Vedānta ist seitdem der berühmte Kommentar Çaṅkaras zu den Brahmasūtras des Bādarāyana.

Zwischen den Lehren der alten Vedāntatexte oder Upanishaden und dem Vedānta des Çaṅkara besteht nur ein formaler Unterschied. Denn da die Upanishaden geoffenbartes Gotteswort sind, Çaṅkara aber von ihrer göttlichen Herkunft festüberzeugt war, konnte sein System nur in einer Angleichung der dort sich widersprechenden Behauptungen und systematischer Darstellung von jenen sich unterscheiden.

Jene Hauptlehre nun, die dem Vedānta eigen ist und ihn von jeder andern Religion und im besonderen vom Buddhismus unterscheidet, besagt, dass das Brahman, das Reale, das Absolutum, dem die Māyā, die Erscheinungswelt gegenübersteht, identisch ist mit dem Atman, dem »Ich« in jedem bewussten Wesen.

Das ist die Wahrheit. Nichts existiert im absoluten Sinne — auch der Vedānta kennt die Unterscheidung von absoluten und dem gewöhnlichen Sinne, allerdings etwas anders als der Buddhismus — als eben die Einheit, Brahman-Atman, alles andere ist Wahn.

Das Brahman ist das Reale (Br̥had. Up. 5, 4), es ist wesenhaft, voll (Br̥had. Up. 5, 1) im Gegensatze zur durchaus nichtigen, wahnartigen, »unendlich leeren« Māyā (Nr̥siṅhott. Up. IX); (vgl. das πληρωμα und κενωμα der Gnostiker). Die Realität des Brahman wird dahin

präzisiert, dass wir es hier mit einer Substanz zu tun haben. Diese Auffassung liegt schon in der vorvedāntischen Spekulation vor, wenn es Taitt. brāhm. 2, 8, 9, 6 heisst: »Das Brahman ist das Holz, der Baum gewesen, aus dem sie (die Götter) Erd' und Himmel ausgehauen!« Am schärfsten aber ist es Chānd. Up. 3, 14, 2 ausgesprochen: »Geist ist sein Stoff«. Also eine immaterielle, eine geistige Substanz.

Diese Betrachtungsweise des Realen ist eine objektive. Der Ātman ist Gegenstand der subjektiven. Das Wesen, welches wir hinter allem Schein als das Reale erkannt haben, das sollen wir als identisch mit dem Ātman erkennen, unserem Selbst. Der Ātman ist das »Ich« (Bṛhad. Up. 1, 4, 1, 1) und das Subjekt des Erkennens, der Seher, Zuschauer. (Nṛsiṁh. Up. IX.) Besonders häufig wird eine absolute Freiheit von Merkmalen der Erscheinungswelt betont; er ist ohne Weltanhaftung (Nṛsiṁh, Up. IX.) sündlos, frei von Leiden, Alter und Tod (Chānd. Up. 8, 7, 1). Wie er an sich ist, kann er ebensowenig erkannt werden, wie das Brahman (Bṛhad. Up. 3, 4, 2): »Das, bis zu dem kein Aug' vordringt, nicht Rede und Gedanke nicht, bleibt unbekannt . . .« (Kena Up. 1, 3). Während er aber so durch das diskursive Denken nicht erkennbar ist, erkennt er sich selbst durch Innewerdung, unmittelbares Bewusstwerden seiner Selbst (Nṛsiṁh. Up. IX).

Die Māyā ist endlich die phänomenale Welt-Illussion. Sie wird erst in den späteren Upanishaden erwähnt, doch hat Deussen überzeugend nachgewiesen, dass die entsprechende Vorstellung schon lange vorher bestand. Als ein Blendwerk wird sie geschildert (Çvet. Up. 4, 10), ‚als jenes Starre, Wahnartige, unendlich Leere' (Nṛsiṁhott. Up. IX). So ist die eine Bedeutung der Māyā, auf die andere kommen wir gleich zurück.

Die Verknüpfung dieser drei Grundbegriffe des Vedānta: Brahman, Māyā und Ātman ist folgende: Das Brahman, obgleich im absoluten Sinne eine unbewusste, transzende Realität, wird vielfach, um der Fassungskraft der Menschen entgegenzukommen, als ein persönlicher Gott aufgefasst, der als Zauberer die Māyā hervorzaubert, so Çvet. Up. 10. ‚Als Blendwerk die Natur wisse, als Zaub'rer den höchsten Gott' und Gaṇḍ. Kār. II. . . . »So ist das alles nur Blendwerk, mit dem Gott sich selbst betrügt«. Diese Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Realen und Phänomenalen ist durchaus rationell, indem sie anzeigt, dass zwischen beiden irgendwie eine Abhängigkeit besteht, die doch nicht aus dem Kausalgesetz zu erklären ist.

Der spätere Vedānta freilich sucht die Kluft auszufüllen, indem die Māyā zunächst als das Nichtwissen des Brahman von seiner ungeteilten Einheit betrachtet wurde. Diesem Nichtwissen eignen zwei Kräfte: Verhüllungskraft und Ausbreitungskraft. »Zunächst von der Verhüllungskraft: Wie selbst eine kleine Wolke, indem sie den Gesichtskreis des Beschauers verdeckt, die Sonnenscheibe, die sich viele Yojanas hin erstreckt, gewissermassen verhüllt, so auch verhüllt gleichsam das Nichtwissen trotz seiner Begrenztheit den unbegrenzten, ausserhalb des Saṃsāra stehenden Ātman, indem es die Einsicht des Beschauers verdeckt. Derartig ist ihre (der Verhüllungskraft) Macht.« (Vedāntasāra 67). »Die Ausbreitungskraft schafft die Welt von den vorbildlichen Körpern (platonische Ideen!) an bis zum Brahman-Ei (dem Weltall)« (Vākyasudhā 13.) »Nun von der Ausbreitungskraft: Wie das Nichtwissen bezüglich eines Strickes in den, von ihm selbst verhüllten Strick vermöge eigener Kraft eine Schlange erzeugt, ebenso bringt das Nichtwissen in dem von ihm

nachdem das Wort schon lange vorher als Reflexivpronomen gebraucht worden war. Das Selbst ist einer zweifachen Auffassung fähig, einer gröberen materialistischen und einer sublimeren, spiritualistischen (vgl. den schönen Abschnitt Chānd. Up. 8, 7—12.); diese Unterscheidung trat denn auch ein, indem unter Ātman einerseits die äussere Erscheinung, der Körper, anderseits das Ich als transzendentes Subjekt der Bewusstseinserscheinungen verstanden wurde (Bṛhad. Up. 4, 3, 35). Schliesslich wurde das Wesen des einzelnen Menschen, das ‚Ich‘, mit dem Wesen der ganzen Welt, dem Brahman identifiziert, so dass bald die Begriffe Brahman und Ātman synonym gebraucht wurden.

Bei Betrachtung der beiden parallel verlaufenden Entwicklungen fällt auf, dass die Begriffe von Stufe zu Stufe allgemeiner, blässer, inhaltsärmer werden und schliesslich einen Punkt erreichen, an dem die entsprechenden Vorstellungen so vag geworden sind, dass ihre Identifizierung naheliegt. Dieser Schritt wird denn auch getan, er ist der Grundsatz des Vedānta, die Identität des Ich in uns mit der universellen, geistigen Weltsubstanz.

Bemerkenswert ist nun noch der unleugbar animistische Ursprung des Ātman-Begriffes. Animistisch ist überhaupt die ganze vedāntische Psychologie, die wir hier, da es uns zu weit führen würde, übergehen müssen; es spielen die »Lebensgeister« (prānāḥ) eine grosse Rolle. Der Vedānta kann sich eben das Leben nicht ohne einen hinter den Phänomenen stehenden Aktor erklären. Bekanntlich haben die Urformen der Seelenkulte ihre Wurzeln in den Vorstellungen über Schlaf, Traum und Tod; die überaus häufigen und anschaulichen Betrachtungen über diese Gegenstände in den Upanishaden, aus denen die innigen Beziehungen zwischen

den damaligen Ansichten über jene Zustände und den grundlegenden Begriffen des Vedānta: Ātman und Māyā deutlich hervortreten, wirken noch im klassischen Vedānta nach und sind ein weiteres gewichtiges Argument für den animistischen Charakter des Vedānta, der im Laufe der Entwicklung nicht abgestreift, sondern zur denkbar höchsten Vollkommenheit in dieser Richtung verfeinert wurde. (vgl. Chānd. Up. 6, 8—16, Bṛhad, 4, 3—4, Chānd. Up. 2—7.)

Wie wird nun Erlösung erreicht?

Diese Frage wird von den Vedāntatexten nicht übereinstimmend beantwortet, doch sind einige Merkmale aufgestellt worden, an denen eine Person als zur erlösenden Erkenntnis geeignet erkennbar ist: Der Aspirant muss den Veda und die Erklärungsschriften zu demselben dem Buchstaben und dem Sinne nach vollkommen beherrschen, durch Askese und Ausübung der vorgeschriebenen Zeremonien muss er sein übles Karma vernichtet haben, Ewiges und Vergängliches unterscheiden können, gleichgültig sein gegen irdisches und himmlisches Leben, schlieslich muss ihm Gemütsruhe, Selbstbeherrschung und das Trachten nach Erlösung eignen. Es ist eine Eigentümlichkeit des Vedānta, niemals eine Sittenlehre entwickelt zu haben. In einer Lehre, die alle Daseinsformen, seien sie gut oder böse, für Schein erklärt, kann dies auch nicht weiter wundernehmen. Das Ziel der Lehre ist ein theoretisches, nicht ein ethisches. Hieraus ist auch jene merkwürdige Stelle der Bhagavadgītā zu erklären, da Kṛshṇa gerade im Hinblick auf die Unzerstörbarkeit, Ewigkeit des in allen Wesen bestehenden Ātman den Helden Arjuna zur Tötung seiner Feinde auffordert. Dieser Standpunkt, den der Erlöste nach dem Vedānta einnimmt und der in Kaushītaki-Up. 3, 1, 1: »... Und wer mich so erkennt, den schädigt keine Tat seines Lebens, selbst nicht der Mord seiner Mutter,

nicht der Mord seines Vaters, nicht ein Diebstahl, nicht die Tötung eines Brahmanen. Wenn er im Begriff steht, eine Sünde zu begehen, verschwindet die Blüte von seinem Antlitz nicht«, am deutlichsten bezeichnet ist, kann nicht moralisch oder unmoralisch genannt werden, vielmehr ist er amoralisch — jenseits von Gut und Böse.

Derjenige nun, der die oben genannten Eigenschaften hat, ist nicht imstande, aus eigner Kraft die Erlösung zu erringen. Nur göttliche Offenbarung (Çruti) im engsten Sinne als Upanishad vermag ihn dahin zu führen; ». . . das was zu dieser Erkenntnis führt, ist die Autorität, nämlich die Upanishad, die jene (Einheit) lehrt« (Vedāntasāra 29). Indem er gemäss der Anweisung durch einen selbstgewählten geistlichen Lehrer immer wieder sich in den Einheitsgedanken versenkt unter Anwendung der dem Yogasystem entlehnten meditativen Methode (vgl. Vedāntasāra 208—228), richtet er seine Aufmerksamkeit auf sein eignes Innere nach dem Worte der Bṛhad. Up. 1, 4, 1, 7: »Darum ist dieses die zu verfolgende Wegespur des Weltalls, was hier in uns der Āman ist . . .« Der tiefsinnige Gedanke, dass der Schlüssel zum Verständnis des Daseins in uns selbst liegt, ist hier nicht zum ersten Male ausgesprochen, denn schon im Ṛgveda 10, 129, 4, dem berühmten Hymnus „vom Ursprung der Dinge“ heisst es: ». . . Des Daseins Wurzelung im Nichtsein fanden die Weisen, forschend, in des Herzens Triebe.« Der Weg zu dem Realen, dem Ātman führt also nach dem Inneren des Menschen, durch die verschiedenen wahnartigen Hüllen, die den Ātman umgeben, vom gröberen zum feineren durchdringend bis dorthin, wo jedes Unterscheidungsvermögen aufhört. Dieses Eindringen in die Tiefe der Psyche ist charakteristisch für die vedāntische Erkennt-

nismethode (Taitt. Up. 2, Māṇḍ. Up. 1—7.) Es erreicht sein Ende mit der Aufhebung der Unterscheidung von Subjekt und Objekt, was seinen Grund im Aufhören des normalen Tagesbewusstseins hat; im Vedanta aber ist durch Erlangung dieses Zustandes die Erreichung des Ātman gekennzeichnet (Bṛhad. Up. 2, 4, 14, Taitt. Up. 2, 7). Weil in dieser Richtung ein weiteres Vordringen nicht mehr möglich ist, glaubt dann der Vedāntist auf etwas Reales, Solides gestossen zu sein. Gleichwie durch den Tastsinn das Tastobjekt nicht unmittelbar erfasst wird, sondern im Bewusstsein nur eine Tastempfindung auftritt, so wird auch, wie schon oben dargelegt ist, der Ātman unverkennbar bleiben, doch äussert sich seine vermeintliche Auffindung durch ein Gefühl der Wonne (Taitt. Up. 2, 7). Der Vorgang ist psychologisch ganz wohl verständlich. Eine Analogie hierzu enthält übrigens der Buddhismus in den acht jhānā, auslaufend in nirodha samāpatti, die Aufhebung von Wahrnehmung und Gefühl, womit zeitweilig auch Subjekt und Objekt verschwinden; nur wird dadurch im Buddhismus nicht die Erlösung erreicht.

Die Erlösung, bestehend in der Durchschauung der Daseinsillusion, tritt ein, sowie der Ātman sich als verschieden von der Erscheinungswelt erkennt. Der Ātman ist nämlich an sich frei von allen Qualitäten, die nur der durchaus wahnhaften Erscheinungswelt angehören. Solange sich nun der Ātman, in Unwissenheit (avidyā) befangen mit den individuellen Erscheinungsformen identifiziert, muss er denken: ‚Ich bin dieser . . . ich leide usw.‘ Wenn er dann das Nichtwissen los wird, in dem er sich als das reale, ewige, leidlose Brahman erkennt, betrachtet er eben alles Übrige, das Dasein im weitesten Sinne, als Schein (māyā) und da mit dem Tode die Wiedergeburt auf-

hört, ruht er in uranfänglicher Einheit und Wandellosigkeit, denn die Erlösung besteht, wie auch im Buddhismus in der Vernichtung eines Wahnes, die Wahrheit ist immer da, wird nicht erst im Augenblicke der Erlösung realisiert; alle Wesen tragen die Erlösung von Anbeginn in sich, ‚alle Wesen sind ursprünglich Urerweckte' (Gauḍ. Kār. IV, 92); die Erlösung besteht darin, dass sie sich ihrer ewigen Freiheit bewusst werden.

Nun ist es ein Grundsatz des Vedānta, dass der Ātman unerkennbar ist (Bṛhad. Up. 2, 4, 14. 3, 4, 2. Kena Up. 1—2). Er selbst aber wird sich seiner mittels eines Aktes unmittelbarer Erkenntnis, Innewerdung, bewusst (Nṛsiṅhott. Up. IX.). Da dies ein durchaus transzendenter Vorgang ist, der Ātman aber mit dem phänomenalen Dasein in keinem kausalen Zusammenhange steht, so erhellt, dass die Erlösung nie und nimmer durch irgendwelche Vorgänge in der Māyā, wie gute Werke, Askese, Nachdenken u. dgl. herbeigeführt werden kann. Wenn nun der Ātman nicht unser eigenes Selbst in uns, sondern eine Gottheit ausser uns wäre, so könnte die Erlösung als eine Wirkung der Gnade des Brahman angesehen werden; da dies aber nicht zutrifft, so kann nur eine negative, darum nur halbe Erläuterung gegeben werden: Die Erlösung tritt nach unserem menschlichen Begreifen ‚ohne zureichenden Grund' ein. ‚In wem es [das Brahman] aufwacht, der weiss es' (Kena Up. 1, 12). ‚Nur wen er [der Ātman] wählt, von dem wird er ergriffen' (Muṇḍ. Up. III, 2, 3). ‚Den willensfreien [Ātman] schaut man . . . durch Gottes Gnade als den Herrn' (Mahā-Nar. Up. 10, 1).

Schliesslich tritt aber jene Innewerdung des Ātman, in der die Erlösung besteht, auf unerklärliche Weise

in das empirische Bewusstsein hinüber, wodurch dann das betreffende Individuum sich selbst als den Ātman, der in allem enthalten ist, erkennt; und als disponierende, nicht aber als verursachende Vorbereitung hierauf hat die Übung der Askese und des Vedāstudiums Chānd. Up. 2, 23, 1, 1. 8, 15) immerhin einigen Sinn.

Wir sind am Ende unserer Betrachtungen über den Vedānta angelangt. Weit davon entfernt, den Gegenstand erschöpft zu haben, mögen sie gleichwohl dem geneigten Leser eine Anregung zu eingehender Vergleichung mit dem Buddhismus bieten, aus welch' letzterer sich alsbald die wünschenswerte Einsicht in die fundamentale Verschiedenheit und Unvereinbarkeit beider Systeme ergeben wird.

Und dennoch . . . .

Das Leben ruft:
Ich will erobert sein,
Nimm's auf mit mir,
Was Du erringst ist Dein!

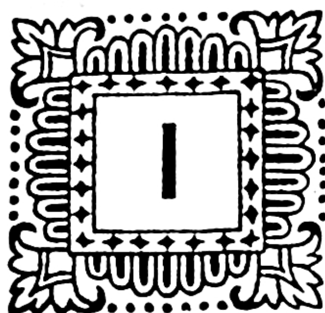
Da kämpfst Du stolz.
Die Welt blickt zu Dir auf
Die Du bezwingst
Mit Deinem Siegeslauf.

Und dennoch bleibt
Dein Kämpfen töricht Spiel,
Wenn niemals Du
Dich selbst entdeckst als Ziel.

Anna Wilhelm.

Wie ich Buddhist wurde.

Von Dono Upasako.


m folgenden will ich kurz zu schildern versuchen, wie ich vom Christen zum Buddhisten wurde. Es war ein langer, ein schwerer Weg — reich an inneren Kämpfen. Endlich aber habe ich dennoch die Wahrheit gefunden.

Ich war von Kindheit auf in der christlichen Gedankenwelt und unter ihrem Einfluss aufgewachsen. Man lehrte mich, dass Gott der Allmächtige droben im Himmel der Schöpfer der Welt sei, und Jesus Christus, sein eingeborener Sohn, durch seinen Opfertod der Erlöser der sündigen Menschheit. Kurz — der ganze christliche Offenbarungsglaube war mir aufs beste eingeprägt worden, und ich hielt dies alles für die Wahrheit. Als ich dann die Schule verliess und mir mein Seelsorger bei der Konfirmation nach alter Sitte in das mir geschenkte neue Testament den Spruch „Bleibe fromm und halte dich recht, denn solchen wird es zuletzt wohlergehen" schrieb, da muss ich nach landläufigen Begriffen wohl noch ein guter Christ gewesen sein. Doch nachdem ich die Schule verlassen hatte und ins Leben hinaustrat, hatten auch mich bald die allgemein herrschenden Zweifel an der Richtigkeit dieser Lehre ergriffen.

Ich las viel, und da fielen mir unter andern auch Bücher in die Hände, die mit der herrschenden Kirchenlehre im Widerspruch standen und Kritik an ihr übten. Durch diese wurde ich veranlasst, mir meinen Glauben doch etwas kritischer anzusehn. Da kam mir denn doch so manches gar unwahrscheinlich und unnatürlich

vor. Da fand ich so vieles, was selbst einem Kindergemüte unmöglich erscheinen musste. Als ich dann auch noch die Lehren, die ich so oft predigen hörte, mit der Wirklichkeit verglich, als ich mir überhaupt das Leben näher ansah und darin so viel Leid und Elend gewahrte, da kam mein Glaube gar sehr ins Wanken. Ich konnte es mir nicht mehr zusammen reimen, wie ein liebender, gütiger Gott solch eine Welt ins Dasein rufen konnte, und dass dies alles herrlich und wohlgetan sei. Auch an die Göttlichkeit Jesu glaubte ich nicht mehr; ich dachte ihn mir nur als einen Menschen, dessen Lehre vielleicht ursprünglich anders und besser gewesen war als wie sie uns heute in der Bibel geboten wird. Die Kirchenlehre hielt ich im grossen ganzen nur für leeren, den Zwecken der Kirche dienenden Formelkram. Von nun an habe ich dann nie mehr das Abendmahl genommen, und auch die Kirche habe ich von der Zeit an nie mehr besucht. An einem schönen Sommermorgen hinaus zu wandern in die sonnige Natur, erschien mir viel gottgefälliger, als in dumpfer Kirchenluft Gebete zu verrichten. Denn im Grunde des Herzens glaubte ich doch noch an ein göttliches, an ein höchstes Wesen, das sich uns Menschen in der Schönheit und Wunderwelt der Natur offenbart. So lebte ich denn ohne eigentliche Religion, ohne dass mich die religiösen Fragen tiefer berührten, dahin. Das Leben deuchte mir im Grunde ja doch so schön, und die Befriedigung unserer Wünsche schien mir des Lebens Zweck und Ziel.

Unterdessen bekam ich auch wissenschaftliche Bücher zu lesen. Vor allem interessierte mich die Naturwissenschaft. Ich wurde mit den Entwicklungslehren von Darwin, Häckel u. a. bekannt. Vor allem studierte ich Häckels vielumstrittenes Buch „Die Welträtsel“. Wie viel neues, unbekanntes lernte ich da nun kennen.

Ich war einfach geblendet von all diesen Errungenschaften und Entdeckungen der modernen Naturforschung. Jetzt wurde mein Glaube in seinen Fundamenten völlig erschüttert. Denn alles, was man mir vorher als das willkürliche Werk eines gewöhnlichen Gottes hingestellt hatte, lernte ich nun kennen als die Wirkung allgültiger, unabänderlicher Naturgesetze. Alles ist der unerbittlichen Kausalität, dem Gesetz der Ursache und Wirkung, unterworfen.

In der Tat staunenswert sind die Fortschritte, die die moderne Naturwissenschaft in der Technik erzielt. Sie hat Tiefblicke in die Werkstatt der Natur getan, sie in ihrem Wirken und Schaffen gleichsam belauscht, und ihre geheimsten Vorgänge, die uns vordem unlösbare Rätsel schienen, erhellt und erklärt. Sie erst reisst uns so recht aus den Fesseln unseres angestammten Aberglaubens, und zeigt uns die Naturvorgänge wie sie in Wirklichkeit vorsichgehen. Wissenschaft, Entwicklung, das waren die Pole, um die sich nun mein ganzes Denken drehte. Schliesslich wiegte ich mich in dem Wahn, dass ich hier die Lösung aller Daseinsfragen gefunden hätte. Meine Weltanschauung war jetzt eine entschieden materialistische geworden. Mit der Geburt fing für mich das Leben an und mit dem Tode war nach meiner Anschauung alles zu Ende. Am vernünftigsten schien es mir da, das Leben zu geniessen, so lange man es geniessen kann. Reichtum, Macht, Liebe, schienen mir das erstrebenswerteste, das höchste Glück.

Mit der Zeit aber merkte ich, wie trügerisch diese Ansicht war, und wie wenig Befriedigung sie mir gewähren konnte. Wenn man in leidvollen, ernsten, stillen Stunden nur tief genug über das Leben nachdenkt und sich ernstlich fragt, was denn eigentlich

das Glück ist, nach dem das Herz sich sehnt, da wird man gar bald gewahr, dass uns die Naturwissenschaft auf diese Frage keine Antwort gibt, die das Verlangen unseres Herzens stillen könnte. Da wird man deutlich erkennen, dass sie uns nichts gibt, als eine Erklärung der äusseren Naturvorgänge. Eine Geist und Gemüt befriedigende Weltanschauung aber, die uns die Wirklichkeit mit den letzten Fragen des Daseins in Einklang bringt, bietet sie uns nicht. In dieser Hinsicht hat die Naturwissenschaft versagt und muss ja versagen; denn wie sehr sie auch die Naturvorgänge und Naturkräfte erforscht und erhellt, wie sehr sie dabei auch in das grösste und kleinste dringt und den Horizont unseres Wissens unendlich erweitert, so bleiben dahinter doch immer die dunklen, rätselvollen Fragen nach dem Sinn und Zweck des Lebens offen. Zuletzt stehen wir doch immer vor jenen unerbittlichen, abgrundtiefen Fragen: Woher — Wohin — Wozu. Hier hört die exakte Wissenschaft auf. Hier können wir nicht mehr messen und wägen, da können wir nur noch Schlüsse ziehen. Und dadurch geraten wir auf den Boden der Spekulation, auf das Gebiet der Philosophie.

In klarer Erkenntnis dieses suchte ich nun bei der Philosophie mein Heil. Bei ihr hoffte ich Antwort zu finden auf jene letzten quälenden Fragen. Aber jetzt fing die geistige Not und Qual erst recht an. Kaum glaubte ich bei einem Philosophen die Wahrheit gefunden zu haben. da kam wieder ein anderer, der mich vom Gegenteil überzeugte. Viel Wahres und Schönes habe ich da gefunden, aber zugleich taten sich auch immer neue Fragen, immer neue Zweifel vor mir auf. Materialistische, monistische und idealistische Ideen beeinflussten mich in wirrem Durcheinander, ohne dass

ich in einer Richtung einen festen Halt oder wahre Befriedigung gefunden hätte.

Bei diesem Suchen wurde ich schliesslich auch mit der Schopenhauer'schen Philosophie bekannt und durch dieselbe dann auch mit Kant's „Kritik der reinen Vernunft". In diesen beiden hat die abendländische Philosophie sicherlich ihren Höhepunkt und ihren schönsten Ausdruck gefunden. Wie Schuppen fiel es nun von meinen Augen. Mein ganzes Denken erfuhr eine völlige Umwandlung. Jetzt bekam ich ein ganz anderes Bild von der Welt. Jetzt erst erkannte ich, dass die Wahrheit, das wahre Glück nicht ausserhalb, sondern in der eigenen Brust zu suchen sei, denn alles, alles ruht nur in uns; — das eigene Bewusstsein ist Träger der Welt.

Durch Schopenhauer wurde ich auch auf die indische Gedankenwelt aufmerksam gemacht. Bei ihm hörte ich auch zum ersten Male in begeisterten Worten von jenem indischen Fürstensohne Siddhattho Gotamo, dem späteren Buddho, sprechen. Mit der indischen Philosophie selbst wurde ich zuerst durch die Bhagavat-Gita bekannt. Später lernte ich dann auch die Veden, die Upanishad's und den Vedânta kennen. Mit staunender Bewunderung stand ich vor dieser grandiosen Schönheit und Tiefe menschlichen Denkens.

Um diese Zeit war es, als in Leipzig die erste deutsche Zeitschrift über Buddhismus „Der Buddhist" erschien. Im Schaufenster einer Buchhandlung sah ich das erste Heft aufliegen, und kaufte es sofort.

Ich hatte vorher schon in theosophischen Büchern über den Buddhismus gelesen. Aber was ich in denselben über Buddhismus vernahm, war so ganz an-

ders, als was ich in diesem Hefte las. Dort hörte ich so viel von geheimen Wissenschaften, von Okkultismus und sonstigen magischen Künsten: und auch in Betreff des Buddhismus wurde in mir dort der Glaube geweckt, als sei der Buddhismus eine ganz geheimnisvolle okkultische Religion. Von alledem fand ich in diesem Hefte nichts. Ganz neue Klänge waren es, die mir da entgegen klangen. Vor allem der Anatta-Gedanke war mir ganz neu. Ich fühlte mich allmählich immer mehr von diesen Gedanken angezogen, und liess mir dann auch noch die weiteren Hefte kommen. Durch die darin enthaltenen Artikel und dort verzeichneten Bücher lernte ich den Buddhismus dann von seiner wahren Seite kennen. Da fand ich endlich eine Lehre, die mir wahre und tiefe Befriedigung brachte; eine Religion wahrer Menschlichkeit, allumfassender Barmherzigkeit, frei von allem Fanatismus. Diese einzigartige Lehre hat meine letzten Zweifel zerstört, hat mein Suchen und meine Sehnsucht gestillt. Kein blinder Glaube, keine den Geist in Fesseln schlagende Dogmen, sondern unbeschränkte Freiheit des Denkens, wissenschaftlich begründetes Wissen ist das Wesen des Buddhismus, denn der Buddho hat selber ausdrücklich betont, dass wir an nichts glauben sollen nur deshalb, weil es gesagt wurde, oder weil es überliefert ist, oder weil es geschrieben steht, oder von einer Autorität gelehrt wurde, sondern wir sollen nur das glauben, was durch unsere eigene Vernunft, Erfahrung und Erkenntnis bestätigt wird. Der Buddho ist kein Gott oder Gottgesandter, er ist ein Mensch, aber ein edler weiser Mensch, der der leidenden Menschheit das höchste brachte, was ein Mensch ihr bringen kann — die Wahrheit; die Wahrheit vom Leiden, die Wahrheit von der Entstehung des Leidens, die Wahrheit von der

Aufhebung des Leidens, und als Siegespreis seines ernsten Ringens die Wahrheit vom Pfad, der zur Aufhebung des Leidens führt. Wenn wir uns in der uns umgebenden Welt nur richtig umschauen, so können wir uns beim Anblick von so viel Jammer und Elend sicherlich nicht mehr zu der Ansicht bekennen, dass dies alles das Werk eines liebenden, gütigen Gottes sei. Wir müssen uns vielmehr der Meinung des Buddho anschliessen, wenn er sagt: Ein unermessliches Feuer ist dieser unendliche Lauf des Werdens, lohend und brennend, voll von Elend, voll Leid.

Als Christen werden wir gezwungen, in der Geburt den Anfang unseres Lebens zu sehen, das dann beim Tode eingeht zu ewiger Himmelsfreude oder endloser Höllenpein. Auch dieser Denkunmöglichkeit gegenüber müssen wir uns zu folgender Ansicht des Buddho bekennen: „Ohne Anfang und ohne Ende ist dieser Samsaro, unerkennbar ist der Beginn der in Wahn versunkenen Wesen, die vom Lebenswillen ergriffen immer wieder zu erneuter Geburt geführt werden und durch den endlosen Lauf der Wiedergeburten eilen.“ Und auch in Betreff der Erlösung sind wir beim Buddhismus nicht auf göttliche Gnade angewiesen, sondern durch uns selbst, aus eigner Kraft können wir zum Ziele kommen; und dieses Ziel ist Nibbānaṁ, der grosse Frieden, die höchste Ruhe.

Vergleiche ich nun heute meinen früheren Glauben mit meinem jetzigen Bekenntnis, so ist der Gegensatz in allen Punkten der Gegensatz von Nacht und Tag. Dort nur dunkle, widerspruchsvolle, unhaltbare Glaubenssätze, hier überall lichtvolle klare Erkenntnis und zielbewusstes Streben. Hier haben wir den festen sichern Standpunkt gefunden, von dem aus wir die geistigen

Strömungen unserer Zeit mit Ruhe überblicken und beurteilen können, und verstehen lernen, dass unsere so viel gepriesene Kultur, so hoch sie auch steht, und so hoch sie auch noch steigen mag, doch nicht imstande ist, uns im innersten Herzen zu befriedigen, und ewig eingespannt bleibt in dem Rahmen Anicca, ·Dukkha, Anatta. Den wahren Frieden bringen kann uns nur die Lehre des Vollendeten: die im Anfang vollkommene, in der Mitte vollkommene und am Ende vollkommene. Sie allein kann uns nach langem Wandern und Leiden zum Ziele, zur tiefen Ruhe führen. Lang ist vielleicht für uns noch der Weg, fern noch das Ziel, doch es rinnen kühle Quellen am Wege, wo der müde Wanderer sich erquicken und stärken kann.

Der Wanderer . . .

Seit uralt fernen Zeiten
Von Anfangslosigkeit
Durch ungemessne Weiten
Zieh ich durch Qual und Leid.

Als Pilger muss ich gehen,
Bis alles Wähnen flieht,
Wohin im Weltgeschehen
Mich meine Liebe zieht; —

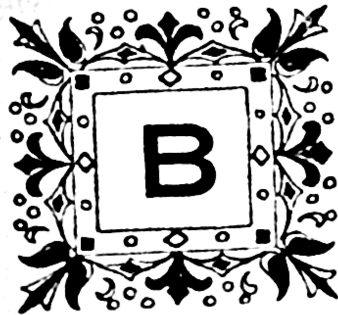
Bis ich aus Leid und Wehe
Zur Ruhe gehen will!
Sobald ich stille stehe,
Steht aller Wandel still.

Walter Markgraf.

Die Shwe Dagon-Pagode.

Von Bhikkhu Silācāra, Rangoon.

Übersetzt von Minna Scheider.



urma ist das Land der Pagoden. Ihr Schimmer leuchtet dem Auge über das ganze Land; entweder sie erheben sich weiss und schlank zu seiten der Landstrasse, vielleicht auch mitten auf dem Felde, oder aber sie sind im tiefsten Dickicht verborgen und nur der umherstreifende Jäger stösst darauf. Die Frömmigkeit der Söhne und Töchter des Landes errichtet sie als grösste aller verdienstvollen Taten, und die Bezeichnung paya-taga, Pagoden-Erbauer, wird ihnen zum höchsten Ehrentitel. Aber keiner unter all den zahlreichen Beweisen legt in dem Masse für die Liebe der Landesbewohner zu ihrer Religion Zeugnis ab, keine Pagode übt einen so starken Eindruck aus, als die grosse Shwe Dagon in Rangoon. Meilenweit im Umkreise bildet sie das in die Augen fallende charakteristische Merkmal der Landschaft, ihr schimmernder Bau leuchtet über Land und Wasser, dem Schiffer auf dem Strome wie dem Reisenden auf der Landstrasse ein beständiges Merkzeichen. Zu gewissen Zeiten im Jahre begeben sich Tausende eifriger Anhänger hin zu ihr, um ihre Verehrung darzubringen, sowohl in Gestalt von Blumen, die sie zu Füssen der vielen hier aufbewahrten Bildsäulen des Buddha niederlegen, als von Kerzen, deren Flammen ihr Äusseres erleuchten, denn sie ist die schönste aller Pagoden Burmas. In ihren Mauern, wenigstens erzählt so die Legende, sind mehrere Haare Gotamo Buddhas verborgen,

ausserdem die Bettelschale und der Wanderstab je Eines seiner Vorgänger. In Wirklichkeit ist es sehr schwer, etwas darüber zu sagen, das als wahr und zuverlässig behauptet werden könnte, denn an zuverlässiger Geschichte von Burma ist nicht allzuviel vorhanden, an Mythe und Legende jedoch Überfluss, und die tatsächlichen Quellen, aus denen ihre recht stattliche Menge stammt, sind nicht unzweifelhaft; erzählt und geglaubt wird die Sage gewöhnlich in dem Sinne, dass die Pagode zur sichern Aufbewahrung der vorerwähnten heiligen und ehrwürdigen Gegenstände, die indische Kaufleute mitgebracht, erbaut worden ist. Damals, so erzählt die Geschichte, war der Hügel der Pagode von Wasser umgeben, und es mag dies innerhalb eines verhältnismässig neueren Zeitpunktes der Fall gewesen sein; seitdem nimmt das ganze Delta des grossen Irrawaddy-Flusses jährlich langsam zu, und der Pagode-Hügel selbst ist ganz offenbar der letzte Ausläufer einer Hügelkette, deren Rücken von Norden nach Süden die Grenzlinie zieht, und die sich bis hierher erstreckt, um sich mit diesem Hügel inmitten des flachen Landes auf lange Zeit zu behaupten.

Um auf die Pagode selbst zurückzukommen, so besteht, genau genommen, ihre Schönheit in der Hauptsache nicht in ihrem ungeheuren Umfange. Sie ist einfach ein schlichtes, ausgedehntes Gebäude in Form einer Glocke mit verstärktem Griff, — so lässt sich mit wenigen einfachen Worten der Eindruck beschreiben, den sie in architektonischer Beziehung beim ersten Anblick macht. Die Glocke ruht auf einem kreisförmigen Fundament, das in eine Menge heraustretender Ecken gezackt ist, und diese Ecken bestehen aus abgestuften Treppen von ziemlich flacher Höhe, die einen Vergleich mit der 50 Fuss messenden Höhe der Pagode selbst aushalten.

An ihrer Spitze dient als Bekrönung ein schweres Stück reich ornamentierter Metall-Arbeit von über 30 Tonnen Gewicht, dessen Überhäufung mit allen möglichen kostbaren Kleinoden da oben in der Luft kein Auge als das der Vögel des Himmels jemals erblickt und die aus den Zeiten, ehe die Engländer das Land in Besitz nahmen, meist als Geschenke der Könige von Burma stammen. Unterhalb dieses Teiles aus Metall-Arbeit, im Burmesischen das Htee genannt, liegt der Hauptteil der Pagode an sich und ist auf einen Zwischenraum von über 30 F. abwärts mit massiven Goldplatten belegt. Die Arbeit des Plattierens wurde in verhältnismässig wenigen Jahren von den Verwaltern der Pagode in der Weise geleistet, dass sie die, in den öffentlichen, an jedem ihrer Eingänge befindlichen, umfangreichen Geldkästen gesammelten Summen für die Kosten der Platten verwandten, denn jeder gläubige Besucher legt zu diesem Zweck sein Scherflein dort hinein. An grossen Festtagen wächst natürlich der Fonds zur Vergoldung der vom Volke hochverehrten Pagode um so rascher an, denn immer spendet jeder Besucher einen kleinen Betrag, und sobald die aus dieser Quelle herstammenden Summen hinreichen, wird wieder ein Flächen-Teil der Pagode mit Gold belegt; auf diese Weise ist an Stelle der gewöhnlichen Vergoldung vom oberen Teil noch einmal soviel mit goldenen Platten belegt, als vom unteren Teil der Pagode. Die Instandhaltung des Letzteren und die Arbeit der Vergoldung wird hauptsächlich von Privatpersonen geleistet, die daran soviel tun, als sie irgend imstande sind, so dass viele mithelfen, und so durch den kleinen Anteil eines Jeden an diesem Werke die ganze Oberfläche das Jahr hindurch hübsch und glänzend erhalten wird.

Am interessantesten jedoch ist an der Pagode die

Plattform und nicht der Hauptteil selbst. Sie ist überall bedeckt mit dem verwirrenden Schmucke kleiner Reliquienschreine, von denen jeder ein Bildwerk des Buddha enthält, mit Nischen, in denen ebenfalls Buddha-Statuen aufgestellt sind, die zur Verehrung dienen sollen, mit kleinen Pagoden, die Wiederholungen der Grossen darstellen. Diese kleineren Pagoden sind nicht in dem Sinne dargebracht, um mit der ergreifenden Verehrung für die Grosse zu wetteifern, sie sind nur Äusserungen der Frömmigkeit und Liebe ihrer Erbauer, die auf diese Weise den einzig angemessenen Beweis fanden für die Verbindung ihres Glaubens und ihrer Liebe mit dem grössten Heiligtum des Landes. Einige dieser kleineren Pagoden auf der Plattform der Hauptpagode sind vergoldet, andere nur weiss getüncht, aber gleichviel, ob dies oder jenes der Fall, in dem blendenden, burmesischen Sonnenlicht, das sie ausser der Regenzeit täglich überstrahlt, geben sie immer ein eindrucksvolles Bild und ein Zeichen für die Macht der Religion auf Geist und Herz des Burmesen. Dafür zeugen auch die Darstellungen des Buddha enthaltenden Schreine, die zwar für europäische Augen vom künstlerischen Standpunkt nicht sehr anziehend sind, aber mit ihrem reichen Gold- und Juwelenschmuck ihren Gebern hohe Summen gekostet haben müssen. Und es vergeht keine Nacht, in der nicht vor den Bildnissen dessen, den sie darstellen, zum Zeichen der Verehrung und Liebe, hunderte von Kerzen brennen, kein Tag vergeht, an dem nicht zahllose Blumen von der Hand burmesischer Buddhisten niedergelegt werden, indem sie knieend die alten Pali-Sprüche hersagen, die Treue und Vertrauen zu dem grossen Lehrer des Nibbanam und dem von ihm gewiesenen Pfad ausdrücken.

Aber das anziehendste Charakteristikum der Pagode-

Plattform sind sicherlich die zahlreichen, zur Verehrung gebauten Hallen rings im Umkreise. Sie sind aufs Schönste geschmückt mit Holzschnitzereien, deretwegen Burma berühmt ist. An den vorspringenden Dachseiten entlang sind in grösster Mannigfaltigkeit Szenen aus den Jatakas in Holz geschnitzt und ausgemalt und mit höchstem Geschmack ausgeführt. Die Holzschnitzerei ist und war in Burma immer eine hervorragende Kunst, und die edelsten Beispiele dafür, was burmesische Künstler auf diesem Gebiet zu leisten vermögen, sind an den Plattformen ihrer Pagoden, nicht allein an der Shwe Dagon, sondern an allen im ganzen Lande zu finden. Wie die Künstler des mittelalterlichen Europa lieben es die heutigen burmesischen Künstler, ihre höchste Leistungsfähigkeit in den äusseren Sinnbildern ihres Glaubens darzutun und ihr bestes Werk in einem Tazoung (Bethalle) oder Kyoung (Mönchsklause) aufzustellen. Früher waren Burmas Gold- und Silberarbeiten ebenfalls bewunderungswürdig, aber unter dem Einfluss der von den Engländern eingeführten, modernen europäischen Muster sind sie sehr zum Bedauern der wahren Verehrer alles Schönen verwischt und entartet; aber die Holzschnitzkunst ist von dieser vielleicht unvermeidlichen Verschlechterung unberührt geblieben, und wird es sicher auch so lange sein, als der Künstler die reine und innige Liebe für seinen Glauben in dem Werke seiner Hände zum Ausdruck bringen will und wenig Wert darauf legt, ob es ihm Gold und Ruhm einbringt oder nicht. Die grössten Feinheiten der Schnitzerei gehen leider durch die Vergoldung verloren, doch ist letztere fast unumgänglich, wenn man die der freien Luft ausgesetzten Kunstwerke einige Zeit erhalten will, da sie sowohl in der trockenen Jahreszeit der glühenden Sonne, als in der Regenzeit der Nässe preisgegeben

sind. Gelegentlich findet man einmal an einzelnen, vor dem Wetter geschützten Ecken der Plattform zur grössten Freude ein Stück Schnitzerei mit der natürlichen Farbe des Holzes, so wie es aus der Hand des Künstlers kam, das zu betrachten ein Genuss ist.

Einige der Tazoungs der Pagode-Plattform sind ausser dem Holzschnitzwerk mit Pfeilern geschmückt, die von Mosaik-Arbeit aus vielfarbigem Spiegelglas bedeckt sind, und ist auch der Eindruck für ein geläutertes, künstlerisches Empfinden ein roher, kindlich greller, so entbehrt er doch nicht der Erhabenheit, wenn im scharfen Lichte des östlichen Mittags die zahlreichen hohen, starken Pfeiler von der Spitze bis zur Erde in diesem blendenden Schmucke gleissenden, vielfarbigen Lichtes erstrahlen.

Gegenstand des Interesses ist auch die ungeheuer grosse Glocke auf der Plattform, die von den Engländern im Kriege als Trophäe ihrer Eroberung der Pagode fortgeführt wurde. Sie schwamm mittels eines Flosses auf dem Wasser, um auf ein Schiff befördert zu werden, versank aber durch irgend einen Umstand. Die mit all ihren modernen Apparaten ausgestatteten englischen Ingenieure mühten sich vergeblich, sie aus dem Schlamm des Flussbettes zu heben, sie schien nur noch tiefer zu versinken, so dass man nachher die Versuche als hoffnungslos aufgab. Darauf erbaten die Burmesen mit der Bedingung, für den Fall des Erfolges sie behalten zu dürfen, die Erlaubnis zu Hebungsversuchen. Die Erlaubnis wurde erteilt und in kurzer Zeit waren sie mit ihren einfachen Hilfsmitteln erfolgreich und hatten die Freude, die Glocke wieder in die schützende Hut der Pagode zurückbringen zu können.

Hingebung und Liebe sind manchmal wirksamer als die vollkommensten mechanischen Hilfsmittel: So

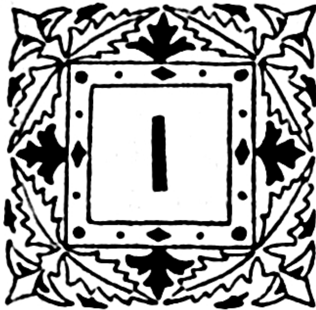
ruht die grosse Glocke nun wieder auf der Plattform der Pagode, statt auf dem Grunde des schlammigen Rangoon-Flusses, und lässt ihren feierlichen Gesang über die Lande schallen als eine fromme Mahnung ihrer melodischen Stimme, dass es segenbringend sei, den edlen Symbolen der Pagode Verehrung zu weihen.

Früher wurde die Pagode von den britischen Eroberern mehr oder weniger für ein Festungswerk gehalten und stand unter streng militärischer Aufsicht, aber nachdem man die friedliebende Art der Burmesen und ihrer Religion kennen gelernt, ist die Bewachung allmählich eine mildere geworden und es sind daher an den oberen Abhängen des Pagoda-Hügels, die früher aus militärischen Gründen kahl bleiben mussten, kleine Wohnhäuser entstanden. Auf dem Streifen Land innerhalb des Wallgrabens der Pagode, der ihn von ihr trennt, stehen jetzt viele kleine Holzbauten für einige der Mönche als Wohnung und auch als Versammlungsorte für die Gläubigen an hohen Festtagen. Von diesen kleinen Häusern aus bietet sich dem Auge ein überaus heiterer, freundlicher Ausblick für die Umgegend. Südlich erscheint, ziemlich unklar und dunstig, die Stadt Rangoon, aber nach Süd-Osten hat man einen klaren Blick auf den breiten Fluss mit dem Segel eines einfachen Bootes oder dem Schornstein eines dem Ozean zustrebenden Dampfschiffes; weit darüber hinaus schimmert hell und golden, fast wie die Shwe-Dagon-Pagode selbst, die anmutige Spitze der Syriam-Pagode, auch hoch oben auf dem Hügel errichtet, beherrscht sie die ausgedehnte Umgegend mit ihren weiten, Reis tragenden ebenen Flächen. Schaut man in der Zeit der jungen Reisblüte von der Shwe-Dagon-Pagode aus nach Norden, so erfreut das Auge ein weiter Teppich vom wohltuendsten, inten-

sivsten Grün, der sich bis an den Horizont dehnt, und an klaren Tagen kann man meinen, dort die verschwommenen blauen Umrisslinien der Pegu-Hügel zu erkennen. Unmittelbar am Fusse der Pagode sind Klöster gruppiert, in denen viele hundert Mönche leben, die in den frühen Morgenstunden ihre tägliche Nahrung im benachbarten Dorfe Bahan erbitten oder mit der Bettelschale den Weg zur Stadt gehen. An den grossen Festtagen versorgen Gläubige, die ihre Verehrung bezeigen wollen, die Mönche reichlich mit Nahrung, indem sie diese zubereitet in die Klöster bringen, sonst aber müssen die Mönche auf dem Bettelgange ihre Nahrung sammeln.

Viele sind der Ansicht, das burmesische Volk sei allzusehr geneigt, von seinem Besitz für Pagoden und ähnliche Zwecke zu spenden, und zu wenig bemüht, die Lehre des Buddha lebendig zu erhalten und tatkräftig fortzupflanzen durch Gründung von Schulen und höheren Bildungsanstalten, an denen der Buddhismus als Wissenschaft einen Teil des Studienplans bilden müsste. Im Hinblick auf diesen, bei einem kindlich-einfachen Volke natürlichen Mangel kann die Tatsache nur zu seiner Wertschätzung beitragen, dass es solch ein prächtiges Merkmal seines Glaubens, die Shwe-Dagon-Pagode, errichtet und erhalten hat, und täglich neue Opfer an Geld, Zeit und Mühe darauf verwendet, um es immer wieder zu verbessern und zu verschönen.

Der heilige Kreis.



n Benares, nicht fern vom Gangesufer, sass eine Schar junger Brahmanen mit den Vorbereitungen zu einem grossen Opfer beschäftigt. Zu diesem Zweck hatten sie einen Kreis von Kuhdung um sich gezogen, den nichts Fremdes überschreiten durfte, sollte das ganze Opfer nicht vergeblich sein.

Als nun alles, nach langen Mühen, nach langem Warten der Vollendung sich näherte, als die ersten Zeichen sich einstellten, da geschah es eines Tages, dass nicht gar fern von ihnen der Diener eines weissen Sahib, eines Christen, mit einem Ball spielte. Und von ungefähr geschah es, dass der Ball in den heiligen Kreis jener jungen Brahmanen hineinflog, just als sie meinten, zur „Einigung" zu kommen. Denn das ist es ja, warum überall geopfert wird: Um zu einer Einigung mit dem Göttlichen zu kommen.

Als jene nun durch diesen Zufall um ihre Sehnsucht und ihre Hoffnungen betrogen waren, stürzten sie wild auf den Diener jenes weissen Sahib, des Christen, los und würden ihn auf der Stelle getötet haben, wenn nicht auf sein Geschrei der Sahib selber herbeigeeilt wäre.

Als der nun jene jungen Brahmanen fragte, warum sie seinen Diener so übel behandelten, antworteten sie:

„Wir waren nach langen Opfermühen gerade im Begriff, zur Einigung mit der höchsten Weltseele zu kommen, da flog der Ball deines Dieners in unseren heiligen Kreis und hat uns alles verdorben. Darum wollen wir diesen Menschen töten, eben wegen seiner Missetat."

Da sagte der Sahib:

„Wisst ihr denn, ob er es böswillig getan hat?“

„Das wissen wir freilich nicht. Trotzdem aber soll er sterben; denn er hat unsere Seelen geschädigt, und was soll es da für eine andere Strafe geben als den Tod?“

„Wisst ihr nicht, dass das erste Gebot jeder Religion Mitleid ist?“

„Das erste Gebot jeder Religion ist Wahrheit gegen sich selber. Und die üben wir, wenn wir jenen töten. Im übrigen, wie kannst du von Mitleid reden? Denn hat nicht deine Religion mitleidlos verbrannt, was sich ihr widersetzte?“

„Wo es uns selber betrifft, da üben wir Mitleid. Wo aber Gott beleidigt wird, da strafen wir erbarmungslos.“

„Ebenso üben wir Mitleid, wo es uns selber betrifft. Wo aber unsere Seelen geschädigt werden, da strafen wir erbarmungslos.“

Indem jener weisse Sahib und jene jungen Brahmanen so miteinander stritten, kam ein buddhistischer Mönch des Wegs daher. Den beschlossen sie, als Schiedsrichter zu wählen.

Als nun jede der beiden Parteien ihm den Streitfall vorgetragen hatte, sagte er zu den jungen Brahmanen:

„Kennt ihr denn jene „Seele“, um derenwillen ihr andere Wesen schädigen wollt?“

„Nein, wir selber kennen sie nicht, aber die Rishis lehren es und sie wissen mehr als wir.“

Darauf wandte sich der Mönch an den weissen Sahib, den Christen:

„Kennst du denn jenen „Gott“, um dessenwillen ihr andere Wesen schädigt?“

„Nein, ich selber kenne ihn nicht, aber es gibt Gott-erleuchtete Männer, die von ihm reden und schreiben.“

Auf diese Antworten hin verharrte der Mönch ein Weilchen schweigend. Dann zu den Brahmanen:

„Solange ihr alles nicht kennt, an dem ihr geschädigt zu sein vermeint, habt ihr kein Recht, diesen Menschen zu töten.“

Und zu dem Sahib:

„So lange du den Gott, dessen Hoheit ihr Christen durch Scheiterhaufen retten wollt, nicht kennst, hast du kein Recht, deinen Diener zu schützen. Denn diese Brahmanen tun nichts als was ihr Christen stets getan habt und stets tun würdet, falls ihr die Macht dazu hättet.“

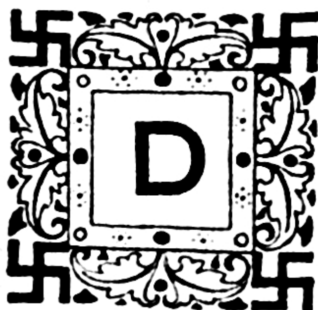
Und zu beiden:

„So lasst einstweilen die Sache in der Schwebe, so lange bis ihr beide das kennt, warum ihr streitet. Habt ihr es aber erkannt, so kommt wieder zu mir, und ich will euren Fall schlichten.

Paul Dahlke.

Auf Ceylon.

Eine Skizze von Konrad Guenther (Freiburg i. Br.).



as Ziel der langen Reise ist erreicht, im Frühlicht breitet sich vor den Augen der an Deck des grossen Dampfers Stehenden eine lange Küste aus, von Palmen bewachsen, und dahinter erhebt sich dunkles Gebirge, das in der steilen Pyramide des Adamspik gipfelt. Deutlicher und deutlicher wird das Land, nun tauchen auch Häuser auf, Schuppen und

Kohlenlager werden sichtbar, ein Hafen öffnet die langen Zangen seiner Molen, das Schiff fährt hinein, und rasselnd fällt der Anker auf den Grund.

In kurzer Zeit ist der Dampfer umwimmelt von kleinen Booten, in denen braune Eingeborene sitzen und allerlei Verkaufsgegenstände den Passagieren heraufzeigen. Andre wieder sind bereit, diejenigen, welche ans Land wollen, hinüberzurudern. Man steigt in eines dieser Boote und fährt zwischen grossen und kleinen Schiffen der weit vorspringenden, überdachten Landungsbrücke zu. Als erste Boten der Insel kommen einem Krähen entgegen, sie fliegen überall über das Wasser hinweg nach Essbarem spähend und sitzen zu hunderten auf den Dächern der Hafenbauten. Kommt eine nahe, so sieht man, dass die Colombokrähe kleiner und schlanker ist, als die unsere und ihr Gefieder einen blaugrauen Glanz hat.

Nun legt das Boot an der Landungsbrücke an, man bezahlt dem Fährmann seinen Lohn und schreitet dem Ausgang zu. Die Hauptstrasse von Colombo beginnt hier, festlich sieht sie aus, denn der Boden ist rot, als wäre er mit Gerberlohe bestreut und schöne schirmförmig sich ausbreitende Bäume begleiten zu beiden Seiten die Strasse. Links steht ein Denkmal der Königin Viktoria, rechts erhebt das Grand Oriental Hôtel seine hohen, loggienumkränzten Mauern, das nun den Fremden aufnimmt.

Schon Colombo bietet des Interessanten viel, besonders erfreut man sich an dem bunten Völkergemisch, das sich im Eingeborenenviertel findet. Da wandern die braunen Singhalesen daher, zarte schlanke Gestalten, die Männer mit langem zu einem Knoten hinten aufgesteckten Haar, dann die schwarzen Tamilen, deren Männer daran kenntlich sind, dass sie die vordere Hälfte des Kopfes

rasiert tragen. Wie Gestalten aus Tausend und einer Nacht muten die Afghanen an, mit ihren Turbanen und reichgestickten Gewändern. Turbane tragen auch die bedächtig dahinschreitenden Hindus. Dann gibt es noch Malaien, Neger und die verschiedensten Mischlinge. Die hauptsächlichsten Völker Ceylons sind aber Singhalesen, die eigentlichen Eingeborenen, und Tamilen, Bewohner des nahen Indiens. Erstere sind Buddhisten, letztere Anhänger der Hindureligion.

Am Anfang geht man gern in den Strassen von Colombo spazieren, aber bald ermüdet man in der heissen Stadt und sehnt sich darnach, in freiere Luft zu kommen. Und das ist nicht schwer. Von den Toren der Stadt zieht sich bis zum Südkap der Insel und auch nach Norden die Küste entlang ein einziger grosser Palmenhain, der zu den reizvollsten Landschaftsbildern gehört, die es wohl auf Erden gibt. Auch hier ist die Strasse rot, denn das hauptsächlichste Bodenmaterial tropischer Länder ist der Laterit, ein durch Zersetzung aus dem Granit hervorgegangenes Gestein. Zu beiden Seiten der Strasse breitet sich der Kokospalmenhain aus, in reizvoller Abwechslung stehen zwischen den Stämmen, deren Kronen mit ihren zart gefiederten Blättern hoch oben im Sonnenlicht glitzern, buchengrosse Mangobäume, Brodfruchtbäume mit gewaltigen ornamental zerschlitzten Blättern und andere Bäume. Das ganze wirkt wie ein englischer Park, man kann überall durchsehen und bleibt doch im Schatten. Nur einzelne Lichtsterne flimmern auf dem rötlichen Boden, ähnlich wie in unseren Buchenwäldern. Und die Rasenflächen in diesem Park stellen die Reisfelder vor. In anmutigen Terrassen steigen sie von leichten Höhen herab und das Lichtgrün der zarten Gräser ist von einer wundervoll leuchtenden Farbe.

Zwischen den Palmen und indischen Obstbäumen erheben sich die Hütten der Eingeborenen. — Niedere Bauwerke sind es, strohgedeckt, sehr mannigfach in der Form und mehr oder weniger verwittert, so dass sie ausgezeichnet in die Landschaft hineinpassen und aussehen, als wären sie dem Boden entwachsen, wie die Bäume, die hoch über ihnen ihre Wipfel im Winde wiegen. Vor den Hütten sitzen die Besitzer, vor allem der Hausherr, während die Frau sich gern im Hause zu schaffen macht. Auf der Strasse spielen die netten Kinder. Alle sehen den Vorübergehenden aus grossen dunklen Augen an und folgen ihm noch lange mit dem Blicke.

Es ist zu jeder Zeit schön, auf diesen Strassen zu wandern, ganz besonders reizvoll ist aber die Landschaft, wenn die Sonne untergegangen und das letzte Rot auf den glitzernden Wipfeln der hohen Palmen verblasst ist. Es ist noch stiller dann wie am Tage. Lautlos gehen die schlanken Gestalten der Eingeborenen vorüber, oder stehen in leisem Gespräch zusammen. Allmählich wird es dunkler und dunkler. Holzbretter werden vor die Eingänge der Hütten geschoben, und nur durch die Ritzen fällt ein langer dünner Lichtstreif über die Strasse. Hie und da steht ein Kaufladen. Eine grosse Lampe beleuchtet all die vielen Sachen, die die Leute zu ihrem bescheidenen Leben brauchen, Bananen, getrocknete und gesalzene Fische, Gemüse, Brot. Malerisch zeichnen sich von der Helle die darinstehenden Gestalten als Schattenrisse ab. Dann wird auch hier die Lampe ausgelöscht. Alles hat sich innerhalb der Hütten auf Matten zum Schlafen hingelegt, nur der Hausherr liegt auf einem höheren Gestell. Verspätete Eingeborene begegnen einem noch, sie tragen eine Laterne in der Hand, der giftigen

Schlangen wegen, die jetzt ihre Schlupfwinkel verlassen haben und dem, der unversehens auf sie tritt, den Tod bringen. Je mehr aber das Menschenleben schweigt, umso lauter werden die Stimmen der Natur. Zahllose Laubfrösche rufen durch die Nacht, es klingt, als ob Holzschellen schetterten. Dazu kommt das Zirpen der Grillen und Zikaden und der Schrei von Nachtvögeln. Und zwischen den Bäumen und über den Boden hin fliegen Myriaden von Leuchtkäfern. Rhytmisch lassen sie ihr grünes Feuer aufflammen und verlöschen, und schaut man zu der dunklen Laubmasse eines Mangobaumes empor, so ist es, als sei die Krone von zahllosen Lichtern gleich einem Weihnachtsbaume erleuchtet, so stiebt es dort von Funken, die den Hochzeitstanz der Leuchtkäfer begleiten.

Abends, wenn die Schatten lang werden, Nachts und am frühen Morgen ist die tropische Landschaft am schönsten. Am Tage hingegen wirkt sie so grell und scharf, dass unser Genuss an ihr dadurch gestört wird. Die tropischen Bäume haben fast alle lederhartes Laub, damit die grelle Sonne nicht zu sehr in das zarte Innere dringe, und die Blätter glitzern, um das Sonnenlicht abzublenden.*) Sieht man von Bergeshöhen über die Palmenhaine oder den Wald, so bieten sich dem Auge keine frischgrünen, zart abschattierten Flächen, wie bei unserem Walde, sondern das Laubdach ist dort mehr graugrün, grell glänzt es in der Sonne, und jede der einzelnen Baumgestalten ist scharf von den anderen abgezeichnet. Das wirkt ermüdend auf den Sinn des Beschauers, und man versteht, warum gerade in Indien die Menschen der Natur und Welt müde wurden und in der Abkehr von den bunten

---

*) Die Erklärung dafür habe ich gegeben in meinem Buche: Einführung in die Tropenwelt. Ceylon. Leipzig 1911.

Gestalten und dem unruhvollen Getriebe das Heil suchten, durch Selbstversenkung dem Herzen den Frieden brachten.

Die Natur der Tropen ist bei weitem vielgestaltiger als die unsere. Gibt es doch allein in Ceylon über 1500 verschiedene Baumarten, während bei uns nur 36 Arten den Wald zusammensetzen. Dazu kommen die zahllosen Lianen, die in Europa fast ganz fehlen. Nächste Verwandte von bescheidenen Kräutern Deutschlands stehen in Ceylon als mächtige Bäume da. Und in den Pflanzen durcheinander spielt sich ein reiches Tierleben ab. Die Tropen weisen unvergleichlich viel mehr Insektenarten auf, als die gemässigten Zonen. Jedem, der den Boden der schönen Insel betritt, werden alsbald die prachtvollen handgrossen Schmetterlinge auffallen, deren blau und schwarze, gelb und schwarze, grüne und rote Flügel aus Sammet und Seide zu bestehen scheinen. Surrend kommen grosse Nashornkäfer angeflogen, an den Stämmen der Bäume sitzen chamäleonartige Eidechsen mit prachtvollem Farbenwechsel ihrer Schuppenhaut, und bunte Vögel fliegen von Ast zu Ast. Die Stimmen der gefiederten Bewohner der Lüfte sind in Ceylon viel auffallender als bei uns. Es gibt prachtvolle Sänger unter ihnen, andere trommeln wie auf einem Xylophon, wieder andere bringen dumpfe Töne hervor, die denen der munteren Affen gleichen, die sich elastisch von Ast zu Ast schwingen. Grell tönt die Stimme des Pfaus durch den Wald und munter erschallt den ganzen Tag das Krähen des Dschangelhahnes, des Stammvaters unseres Haushahns.

Diese bunte, abwechslungsreiche Natur ist das Entzücken des Naturfreundes, sie bietet dem Wanderer fast alle Minuten etwas neues und interessantes. Aber es

liegt auch etwas Unruhvolles in ihr, und in wohltuendem Gegensatz stehen zu ihr die Singhalesen, das eingeborene Volk Ceylons, die zu den ruhigsten, bescheidensten Völkern gehören, die es gibt. Natürlich sind auch die Singhalesen nicht ohne Feinde. Auch in ihren Hütten gibt es Streit und Eifersucht, und mancher endet mit dem Messer im Herzen. Aber man hört doch weniger Zank, als anderswo. Nie habe ich gesehen, dass Eltern oder andere Erwachsene die kleinen Kinder schlugen, die in ihrer paradisischen Nacktheit freilich reizend genug sind. Bettler gibt es auch in Ceylon, aber welch ein Unterschied zwischen ihnen und dem lauten, aufdringlichen Bettelvolk Ägyptens! Ich war bei grossen buddhistischen Tempelfesten oft stundenlang mitten im dichtesten Gewoge und habe mich gefreut, wie heiter und ruhig das Völkchen war. Niemals gab es ungeduldiges Drängen oder gar Schreien und Stossen. Man sieht es dem Singhalesen an, dass er der Nachkomme eines alten Kulturvolkes ist, dass seiner hohen Religion gewaltige steinerne Tempel baute zu einer Zeit, als unsere Vorfahren noch in Hütten wohnten. Und nur eine wichtige Eigenschaft ist dem graziösen Volk verloren gegangen: Lust und Kraft zur Arbeit.

Es gibt vielleicht nichts, was besser die Seelenruhe des Volkes von Ceylon illustrierte, als das Verhalten ihrer niedersten Kaste. Das Kastenwesen ist auf der Insel nicht so scharf ausgeprägt, wie auf dem Festlande, aber eine Kaste gibt es doch, die allgemein verachtet ist, die der Rodia. Die Rodia dürfen denn auch nicht auf der Strasse wohnen, sie dürfen keine gegiebelten Häuser bauen, keine gepflegten Gärten anlegen, sie müssen von der Strasse sofort herunter und in das Feld oder ins Dickicht, wenn ein anderer Singhalese naht, und ihre Frauen dürfen die Brust nicht verhüllen.

In früherer Zeit, als Ceylon noch von eingeborenen Königen regiert wurde, beklagten sich einmal die Einwohner einer Gegend, in der ein Rodiadorf stand, darüber, dass man durch den Anblick der Unreinen, die sich allzustark vermehrt hätten, immerfort belästigt wird. Darauf liess der König einfach einige abschiessen.

Heute unter der englischen Regierung steht es den Rodia natürlich frei, zu leben, wie sie wollen. Aber sie halten immer noch ihre Eigenart fest. Ich habe mehrere Ansiedelungen von ihnen besucht, und mit Erstaunen wahrgenommen, das die Leute ihre Hütten auch heute noch giebellos bauen, dass ihre Frauen auch heute noch nicht das singhalesische Jäckchen tragen, sondern sich nur ein Tuch über die Brust breiten. Es waren zum Teil sehr schöne Menschen, wie denn die Rodia schon seit alter Zeit wegen ihrer Schönheit berühmt sind. Sie waren zufrieden und fröhlich, und nahmen es als etwas selbstverständliches hin, das mein singhalesischer Begleiter weder mit ihnen in Berührung treten, noch sich bei ihnen setzen wollte. Die Rodia wandern oft weit über Land. Sie kommen in Gegenden, wo sie niemand kennt, und könnten sehr gut dort sich als höhere Kaste geben. Bei uns würde wohl jeder, der zu einer verachteten Klasse gehört, diese verleugnen, wenn er es könnte; wenigstens würde er sie keinesfalls schon äusserlich zur Schau tragen.

Der Grund für dieses zufriedene Sichunterwerfen liegt in der Religion. Die Rodia sind Buddhisten, wie alle Singhalesen. Während in den anderen Religionen alle Gläubigen den Heilswahrheiten gleich gegenüberstehen, machen die indischen einen Unterschied. Der Ungebildete kann nicht den gleichen Begriff von dem Höchsten haben, als der, welcher durch jahrelanges Studium tief in die Lehren der Menschheit eingedrungen

ist. Jeder soll nach der Stellung, die ihm das Karma verliehen hat, nach Verbesserung, nach Läuterung streben. Und wer in niederem Stande geboren ist, und durch ein rechtes Leben die Stufe erreicht hat, die ihm in seiner Stellung zu erreichen möglich ist, der darf hoffen, in einer anderen Wiederverkörperung schon von Geburt an dem Höchsten näher zu stehen. So denkt sich auch der Rodia, dass er während der Zeit, die er in der verachteten Kaste leben muss, sich zu vervollkommnen hat, und er tröstet sich mit der Hoffnung auf ein späteres besseres Dasein.

Verneinung.

Ich suchte vergeblich so lange Zeit
Von Leben zu Leben Glückseligkeit.
Ich suchte die Liebe, — im andern das Heil —
Doch Qualen und Schmerzen nur wurden mein Teil.
Viel tausendmal kehrt ich im Wahne zurück
Und sang euch die Lieder von Liebe und Glück.

Nun leg ich die Laute aus meiner Hand, —
So lebe denn wohl, du mein Jugendland.
Du goldiger, strahlender Sonnenschein du,—
Die Liebe erlosch, — und ich gehe zur Ruh;
Im Abgrund der Zeiten, — im ewigen All,
Tönt nimmer dem Ruf doch ein Widerhall.

Auf ewig geschieden, — verlassen, — allein, —
Im Wirbel der Zeiten, im fliessenden Sein —
Vertraue der stolzen, der eigenen Kraft,
Die Frieden und Ruh in der Wandelwelt schafft.
Ein grausamer Kampf, — und ein bitteres Leid, —
Verneine die Liebe, — so bist du befreit.

Walter Markgraf.

Rundschau.

Ein buddhistisches Theater in München. In verschiedenen Tageszeitungen findet sich die Notiz, dass in der bayrischen Hauptstadt ein Komplex buddhistischer Gebäude errichtet werden sollte. Die Mitteilung beginnt mit den Worten „Die Anhänger des buddhistischen Glaubens in München wollen einen grossen Zentralbau errichten, der neben einem buddhistischen Kloster auch ein Theater enthält. Bereits habe das Konsortium ein grosses Grundstück im Münchener Vorort Schwabing angekauft". — Soweit klingt die Sache recht erfreulich, und man möchte nur wünschen, dass die Dinge in Wahrheit bereits auf diesem Punkt angelangt wären. Freilich kann man sich unter einem buddhistischen Theater nur schwer etwas Vernünftiges vorstellen, da Oper und Ballet, sowie französische Sittenstücke ausgeschlossen sein dürften, und der Buddhist im Allgemeinen von dem Drama dieses Daseins genug und übergenug befriedigt ist, so wird das Repertoir dieses Theaters etwas eigenartig beschaffen sein müssen. Man hätte vielleicht höchstens an einen Vortragsraum denken können. Indessen handelt es sich garnicht um eine so ernsthafte Sache. Gleich kommt der Pferdefuss zum Vorschein. Die erwähnte Notiz fährt nämlich folgendermassen fort: „Die Theosophische Gesellschaft (Steinersche Richtung) will das Krankenhaus, Kloster und Theater für ihre Mitglieder errichten. Nach Fertigstellung dieser Zentrale wird von München aus eine grosse Propaganda in theosophischem Sinne erfolgen. Das Theater soll in jedem Jahre sechs Monate der Aufführung von Komödien der buddhistischen Theosophie (Prachtvoll) dienen. Es ist das erste Theater dieser Art, bisher wurden in München theosophische Vorstellungen unter grossem Andrang in vorübergehend gepachteten Theatern aufgeführt. Im anderen Halbjahr soll das Theater für weltliche Zwecke geöffnet sein. Mit dem Bau der Zentrale wird bereits Anfang Mai begonnen.

Also nicht Buddhisten, sondern Theosophen sind die Entrepreneure dieses vielseitigen Unternehmens — wenn's überhaupt wahr ist! Wann aber wird die Welt lernen, dass zwischen Buddhismus und dieser Art von Theosophie ein himmelweiter Abgrund klafft? Wann wird sie tiefsten Ernst und lächerlichen Humbug unterscheiden lernen? K.

Von der Religionskonferenz in Japan. Schon an anderer Stelle haben wir von der höchst interessanten Bewegung gesprochen, die gegenwärtig im Reich der aufgehenden Sonne stattfindet. Mit scharfem Blick haben die dortigen Politiker erkannt, dass die Religionsfrage, die manche modernen Geister als abgetan in die Rumpelkammer verweisen möchten, auch heute noch, wie zu aller Zeit, für das Wohl und Wehe der Völker entscheidend ist. Wir behalten uns vor, auf die äusserst bemerkenswerten Verhandlungen zurückzukommen. Heute geben wir aus einem Bericht der „Kölnischen Zeitung" einige Sätze wieder, die sich auf das Verhältnis des Christentums zum japanischen Buddhismus beziehen.

Was das Verhältnis des Christentums zum japanischen Buddhismus betrifft, so besteht bereits eine grosse Ähnlichkeit sowohl in bezug auf die Zeremonien und die Formen des Kultus wie auf die Betätigung auf dem Gebiete der innern Mission und des Erziehungswesens, wo das Christentum für den japanischen Buddhismus geradezu vorbildlich geworden ist. Gefangenenmission, religiöse Werbearbeit in den Fabriken und in den Slums, Pflege von Kranken, Speisung von Hungrigen, Behausung von Obdachlosen, Bekämpfung der Trunksucht, Waisenfürsorge, Jünglings- und Jungfrauen-Vereinswesen, Blinden- und Taubstummen-Erziehung, Frauen- und Mädchen-Schulwesen, und nicht zu vergessen die im grössten Massstabe betriebene Veröffentlichung und Verbreitung religiöser Zeitschriften, Flugschriften und Bücher, das alles hat der Buddhismus dem Christentum entlehnt, (?) dessen Organisationsformen er nun auch durch Bildung einer buddhistischen Heilsarmee nachzuahmen sucht. Unter den Tokugawa-Schoguns in sittlichen Verfall geraten, und zur Zeit der Restauration durch staatliche Enteignung auch materiell schwer geschädigt, ist der japanische Buddhismus durch Annahme der Organisationsmethoden, deren sich das Christentum für seine eigenen Zwecke erfolgreich bedient hat, heute wieder neu gekräftigt. Er fühlt sich bereits stark genug, auch auf das Gebiet der äussern Mission überzugreifen und sendet seine Sendboten nicht nur nach den dem japanischen Besitzstand einverleibten kolonialreichen Korea und Formosa, sondern auch nach den Philippinen und nach Hawai und den Pazifischen Inseln. Der Sodozweig der Zen-Sekte hat sich besonders der Missionsarbeit im Ausland angenommen

und mit Unterstützung amerikanischer Anhänger einen Tempel in Hawai aufgeführt, der mit einer von den Japanern gestifteten Goldstatue Buddhas geschmückt werden soll. Ein anderer grosser Tempel ist auf den Philippinen im Bau begriffen, dessen Kosten ganz und gar von der zum Buddhismus bekehrten einheimischen Bevölkerung getragen werden. Auch in wissenschaftlicher Hinsicht weiss sich der Buddhismus die Methoden des Christentums nutzbar zu machen; er hat in die Missionsschulen und Priesterseminare verschiedene Zweige der modernen Philosophie eingeführt, hat Schriftkundige nach Mittelasien, Tibet und Siam gesandt, um die Quellen des Buddhismus zu erforschen, und zahlreiche Studierende an die deutschen Universitäten geschickt, um Sanskrit, vergleichende Religionswissenschaft und das Christentum selbst in seiner neuesten Darstellung besser kennen zu lernen. Vielleicht dass auf diesem Wege nach und nach auch geistig eine Annäherung zwischen Christentum und japanischem Buddhismus erzielt wird, der dem Geist des neuen Testamentes weniger fremd ist als der indische oder tibetanische Buddhismus. In Japan hat der Buddhismus seinen düstern Charakter abgestreift und, dem Volkstemperament entsprechend, einen freudigern Sinn angenommen: Nirwana wird nicht mehr als bewusstlose Nicht-Existenz, sondern als Zustand bewusster Glückseligkeit aufgefasst; die Selbstsucht des in einsame Betrachtungen versunkenen Asketen wird allmählich von dem Ideal der Nächstenliebe verdrängt; die Idee eines allmächtigen, gnadenreichen Gottes tritt in den Vordergrund.

Offenbar sind dem Referenten recht erhebliche Irrtümer in die Feder geflossen. Er sieht die ganze Sache lediglich mit den Augen des Christen an, und scheint durchaus zu verkennen, dass nicht der Buddhismus, sofern er selbst in Japan seine Eigenart behaupten will, vom Christentum zu lernen hat, sondern dass die Sache umgekehrt liegt, und dass eine erspriessliche Verschmelzung oder Zusammenarbeit, wenn überhaupt, nur unter der Bedingung möglich sein wird, dass die rein buddhistischen Elemente von Neuem mehr und mehr in den Vordergrund gerückt werden. S.

Moderne Zivilisation. Aus buddhistischen Kreisen wird uns geschrieben: „Wir haben's herrlich weit gebracht! Wer den Umfang und die Tiefe der europäisch-christlichen Zivilisation ermessen will, braucht wirklich nur einmal aufs Grade-

wohl in die Flut der Tageszeitungen hineinzugreifen, und die Überschriften der einzelnen Artikel und Meldungen nebeneinander zu stellen. Da liegt vor mir die Nummer 218 des „Berliner Tageblattes" vom 30. April 1912. Leitartikel: „Vom tripolitanischen Kriegsschauplatz"! Brillantes Schützenfeuer, Maschinengewehre, Bomben aus der Luft, dreissig Tote, hundert Verwundete auf einen Knall! — Dardanellen-Sperre, Schiff in die Luft gesprengt, 150 ertrunken oder mehr! Es geht weiter: Lena-Blutbad in Russland! Frankreich: Apachenschlacht. Parlamentsberichte: in Deutschland und anderswo stürmische Szenen, will sagen Schmähung, Verleumdung, Unwahrheit, Intoleranz getrieben bis auf den höchsten Punkt! Die lokale Rubrik, Vermischtes und Gerichtssaal angefüllt mit unerhörten „Sensationen", Unglücksfällen und Missetaten! Vom Untergang der „Titanic" bis zum Automobilunglück, von dem der Polizeibericht jeder grösseren Stadt fast täglich zu melden weiss, eine einzige Kette unheilvoller Ereignisse, die sämtlich verschuldet sind durch die Hast, die Unruhe, die Genusssucht, auf die sich unsere Zivilisation mit so erhabenem Stolz beruft. Fürwahr, wir haben's herrlich weit gebracht!" M.

Organisierter Massenaustritt aus der Landeskirche. Unter dem Vorsitz des Prof. Ludwig Gurlitt hat sich ein Komitee „Konfessionslos" gebildet, das zunächst den Massenaustritt aus den Landeskirchen vornehmlich der Lehrer, Beamten und Personen in öffentlichen Stellungen betreibt. Dieser Plan wird in der Weise durchgeführt, dass ein Stamm von Vertrauensmännern, der über das ganze Reich verstreut ist, die Namen solcher Personen sammelt, die mit dem Lehrgehalt der Kirche innerlich gebrochen haben. An einem Tage, voraussichlich Herbst 1912, treten dann diese Personen gleichzeitig aus den Landeskirchen resp. der mosaischen Religionsgemeinschaft aus.

Nach wenigen Wochen öffentlicher Werbearbeit sind bereits 47 Vertrauensmänner gewonnen. Unter den Personen, die schon ausgetreten sind, befinden sich etatsmässig angestellte mittlere und höhere Beamte jeder Art, wie Oberlehrer, Hochschullehrer, Reichspostbeamte, richterliche Beamte, ferner Ärzte, Diplomingenieure, Künstler von Ruf, Inhaber grosser Industrie- und Handelsfirmen. Die etatsmässig angestellten Beamten, die den Kirchenaustritt bereits vollzogen haben, sind durch ihre vorgesetzten Behörden in keiner Weise behelligt worden

Für die geplante grössere Aktion haben sich bereits weitere Oberlehrer und Volksschulrektoren auf ihr Wort verpflichtet. Meldungen zur Vertrauensmännerschaft nimmt entgegen der Schriftführer des Komitees „Konfessionslos“, Otto Lehmann-Russbüldt, Schmargendorf-Berlin.

Aus „Theosophie. 1912 Nr. 1.

Die Turfan-Altertümer. Aus dem innersten Asiens ist vor einiger Zeit durch die preussischen Turfanexpeditionen ein kostbarer Schatz von Altertümern, vor allem Monumentalgemälde, nach Berlin gebracht worden. In einem Saal des Museums für Völkerkunde, anschliessend an die Sammlung Heinrich Schliemanns, sind die bedeutsamen Neuerwerbungen ausgestellt. Zwar hat auch das britische Museum von Grabungen Aurel Steins sich Kunstdenkmähler aus Turkestan gesichert. Aber was nach Berlin kam, ist unvergleichlich reicher, und vor allem hier erst im Museum für Völkerkunde ist es der Zusammenarbeit so angezeichneter Gelehrter wie der Abteilungsdirektoren Prof. F. W. K. Müller, des Chinakenners, Prof. Grünwedel des Indienforschers, und des Dr. Albert v. Le Coq, des tatkräftigen Leiters der Turfanexpedition, gelungen, diese Denkmäler in den Zusammenhang der europäisch-asiatischen Kunstentwicklung einzuordnen. Das Ergebnis war, dass man nun hier eine der Grundlagen der ostasiatischen Kunst überhaupt kennen gelernt hat, ein wichtiges Bindeglied zwischen der Antike und der Kunst des fernsten Ostens.

Als Alexander der Grosse bis zum Oxus und Indus vordrang, da erhielten auch diese zentralasiatischen Regionen die Kunst des provinzial verfärbten Hellenismus. Wie diese Art allmählich zum Buddhismus überleitet, dafür hat man seit einiger Zeit im Berliner Völkerkundemuseum über tausend Proben, die von Dr. Leitner gesammelte, noch nicht ausgestellte Gandâharasammlung: reingriechische Elemente neben deutlichen Verfallsprodukten. Leider kann man heute an den eigentlichen Herd dieser Kunst nicht heran; in Afghanistan, dem alten Baktrien, setzt jeder Forscher unnütz sein Leben aufs Spiel. Nun aber hören wir von einem seltsamen Volke, das um 125 n. Chr. aus Turkestan ausbrach und Baktrien überflutete. Rothaarig und blauäugig wird es genannt; und jetzt, wo wir aus den Turfanaltertümern seine Sprache kennen, stösst man auf seltsame Verwandtschaften mit den germanischen und den arischen überhaupt. Unseren

guten Lachs nennen sie ebenso wie wir und das Feuer wie die Griechen „Pyr". Und im Bilde blicken uns diese Leute, die man in der gelehrten Nottaufe Indoskythen nannte, wie richtige Deutsche an. Als man dem Kaiser eines der Turfanbilder zeigte, erkannte er eine richtige Berliner Droschkenkutscherphysiognomie wieder. Der Ahne der Fürsten, der die Berliner Gelehrten in Turkestan unterstützte und dessen Bild man hier ehrfürchtig aufhängte, hat noch immer den blonden Bart und die treuherzigen blauen Augen. Ein schlimmerer Geselle scheint jener König von Hunzat zu sein, mit dem Dr. v. Le Coq aber ganz gut auskam: dieser Himalayafürst hatte sein Vergnügen daran, alle seine 56 Verwandten nacheinander totzuschlagen, und als er deshalb vor den Engländern ausrücken musste, suchte er den Schutz des Berliner Gelehrten. Wohlbemerkt gehört dieser Ogir nicht zu der ehrsamen Nachkommenschaft der Indoskthyen. Aber zu diesen zählt jener, bisher für mongolisch angesehene Fürst, gegen den Herzog Heinrich von Liegnitz 1241 auf der Walstatt fiel, und der auf dem Grabmal des frommen Herzogs in der Breslauer Kreuzkirche unter seinen Füssen kauert.

Bei afrikanischer Hitze, die auf der Hochebene zwischen Himalaya und Tienschan brütet, hat Dr. v. Le Coq aus dem Grottentempel von Bäsäklik, aus der Nekropole und Tempelstadt von Kara Chodscha die buddhistischen Wandbilder heimgebracht. Die Typen, denen wir auf ihnen begegnen, sind natürlich nicht etwa nur Indoskythen, sondern auch persische usw.; aus dem 7. bis 9. Jahrhundert stammen die Bilder. Daneben fand man Stickereien von überraschender Schönheit, Stoffe in richtiger Batik- und Knüpfarbeit, farbenprächtige Seidenstoffe des 4. und 5. Jahrhunderts. Besonderen Wert hat die überhaupt älteste chinesische Rolle aus dem Jahre 339, mit semitischem Alphabet von rechts nach links geschrieben, in einer Schrift, die allmählich zur offiziellen Mandschuschrift geworden ist.

Ausser diesen Denkmälern des Buddhismus fanden die deutschen Gelehrten Kunstwerke eines Glaubens, die bisher nur das Berliner Museum birgt, die der Manichäer. Es ist eine sehr edle Religion, die den Menschen in die Wüste führte und ihn nur leben liess, damit er dem Leben entsage. Es gab manichäische Mönche und Nonnen, und seltsamerweise nannten sich die frommen Schwestern ebenso wie unsere Stillen im

Lande: Pönitentia, Lätitia. Wundervolle manichäische Miniaturen und Stickereien hat man gefunden, und in einem Wandbilde wohl eine Darstellung des Religionsstifters Mani selbst mit Sonne und Mond als Attributen, mit seinen Jüngern in rituellem Kostüm.

Die aufgestellten Schätze sind aber erst ein kleiner Teil dessen, was die dritte Expedition heimbrachte.

(Berliner Tageblatt, Nr. 188).

Wie in Buddhagayo, so müssen auch in Ceylon die Buddhisten um ihre Rechte kämpfen. Auf ein neues Gesetz hin geht die englische Regierung daran, alles Land, dessen bisherige Besitzer sich nicht durch einen bestimmten Rechtstitel als Eigentümer nachweisen können, als Kronland einzuziehen.

Durch dieses Gesetz ist auch der den heiligen Berg Mihintale umgebende Urwald bedroht, der bisher wie ein schützender Gürtel diesen, mit dem heiligen Bo-Baum Anuradhapura, heiligsten Fleck Ceylons wie ein schützender Gürtel umgab.

Es wäre tief schmerzlich, wenn in diese Wälder, in denen heute noch der Elephant Herr ist, die alles verwüstende Axt des Menschen eindränge: wenn die Urwald-Riesen kahlen Tee- und Gummi-Plantagen Platz machen müssten.

Wir hoffen von Herzen, dass es den Buddhisten Ceylons gelingt, diesen Kampf siegreich zu bestehen. Mögen sie ihn mit Festigkeit, aber doch mit Milde und Rücksicht führen!

Eines der schönsten, aber wenig bekannten buddhistischen Baudenkmäler ist der kleine Tempel von Mendut in der Nähe des Riesentempels Borobudus, im Innern von Java, in der Provinz Kadù.

Ein einziger mässig grosser Tempelraum, dessen Dach als spitze Pyramide sich nach oben hin schliesst. Innen ein mattes Dämmerlicht, aus dem drei Kolossal-Statuen, jede aus einem hellen, marmor-artigen Stein gehauen, hervorleuchten. Ein gewaltiger Buddha in der Mitte, auf erhabenem Sitz thronend. Zu beiden Seiten, niedriger als er, zwei Bodhisattvas; der zur linken Hand (zur rechten des Buddha) von geradezu Ehrfurcht-gebietender Erhabenheit der Gesichtszüge.

Nach wenigen Jahren lag dieser Tempel ganz in Trümmern. Jetzt ist er durch den Kommissar der holländischen Regierung,

Herrn Hauptmann von Erp, in dieser vollendeten Weise wieder hergestellt.

Die drei klassischen Positionen des Buddha:

1. Der lehrende Buddha, sitzend oder stehend. Die rechte Hand zum Lehren erhoben, die linke einladend geöffnet. „Kommt her zu mir alle, die ihr sucht und denkt".

2. Der meditierende Buddha; die Hände in einander geschlagen, die Daumen gegeneinander gelegt. Die häufigste Darstellungsform.

3. Der in Nirwana eingehende (sterbende) Buddha, auf der rechten Seite liegend. Ein auf japanischen Tempelbildern sehr beliebter Vorwurf.

Warum der europäische Käufer beim japanischen Kunsthändler oft die besten Sachen nicht sieht: Weil er keine Lust hat, die Stiefel auszuziehen und weil der Händler lieber auf den Verdienst verzichtet, als sich die mit stets reinen Matten belegte, Wohnung beschmutzen lässt.

Das gilt natürlich nur für den Japaner vom alten Schlag. Der Japaner vom neuen Schlag ist ein würdiges Glied moderner Zivilisation geworden. Sein Moral-Kodex ist einfach und leicht zu fassen. Er lautet: „Geld machen, um jeden Preis". Aber im Grunde ist jede Zivilisation modern. Denn ihr Stichwort, das „nonolet" stammt bekanntlich schon vom guten Kaiser Vespasian.

Wie ich bei meinem Aufenthalt in Ceylon gesehen habe, nehmen die Wiederherstellungs-Arbeiten am Ruwamveli-Dagoba in Anuradhapura guten Fortgang.

Der Ruwamveli-Dagoba ist der grösste und einer der ältesten Dagobas in Ceylon. Die Wiederherstellungs-Arbeiten werden aus den freiwilligen Gaben der Ceylon-Buddhisten bestritten. Noch vor etwa einem halben Dutzend Jahren glich dieses gewaltige Monument mehr einem bewachsenen Erdhügel, als einem Bauwerk.

Ein Dagoba ist ein Reliquienschrein. Sie haben in Ceylon und auf dem Festland von Indien glockenförmige Gestalt und enden oben in eine Spitze. Sie sind massiv aus Backsteinen ausgeführt und enthalten im Innern nur den kleinen Raum für die Reliquie.

Da die höchsten Dagobas bis 350 Fuss hoch sind (resp. waren), so ist der Aufwand an Baumaterial, den ein einziges derartiges Bauwerk verlangt, ein ganz ungeheurer.

In Anuradhapura gibt es noch zwei Dagobas von etwa derselben Grösse wie der Ruwamveli (der Abhayagiri- und der Jetawanarama-Dagoba). Alle haben sie den Vorzug, dass sie in einer Umgebung stehen, die einen Maßstab für ihre Grösse abgibt. Trotzdem sie also kleiner sind als die Pyramiden von Gizeh, wirken sie im ersten Moment stärker als letztere, bei welchen man jedes Maßstabes ihrer Grösse entbehrt, weil sie die unendliche Wüste zum Hintergrund haben.

P. D.

Die siamesische Nationalbibliothek. Von befreundeter Seite wird uns ein Ausschnitt aus der „Bangkok Times" zugeschickt, der einen längeren Artikel über die siamesische Nationalbibliothek enthält und beweist, wie unter dem jungen König das Geistesleben in Siam unter erheblicher Anteilnahme deutscher Gelehrter gefördert wird.

Als die Nationalbibliothek vor etwa sechs Jahren gegründet wurde, war einer der Zwecke ihrer Errichtung, eine Nachschlagebibliothek zu errichten. Trotz der kurzen Zeit ihres Bestehens ist es den Leitern der Bibliothek gelungen, viele siamesische Manuskripte zu sammeln, die ein helles Licht auf Literatur, Geschichte und Sitten der Thai-Rasse werfen. Der ausführliche Katalog dieser Werke wird in kurzer Zeit veröffentlicht werden; er wird eine grosse Sammlung buddhistischer Schriften aufweisen, ferner eine ganze Reihe Zeitschriften wissenschaftlichen Inhalts, die durch Austausch mit anderen wissenschaftlichen Instituten gewonnen worden sind. Die Bibliothek enthält ferner die ältere gedruckte siamesische Literatur und Kopien von den wichtigen und interessanten Staatspapieren usw. hinsichtlich der Beziehungen Siams zu Grossbritannien bis zum Jahre 1867.

Dem Wunsche der siamesischen Regierung entsprechend, ist nunmehr seitens der Nationalbibliothek die Bildung einer Nachschlagebibliothek in die Hand genommen worden und der König hat dafür die notwendigen Gelder bewilligt. Hauptsächlich soll diese neue Abteilung der Bibliothek in praktischer Weise nutzbar gemacht werden für verschiedene Dienstzweige der Regierung, so namentlich für Finanzwesen, Gesetzgebung

Erziehung, Naturwissenschaft, Technik usw. Es ist selbstverständlich, dass die neue Bibliothek vorerst noch nicht mit den älteren, bestehenden Bibliotheken konkurrieren kann, aber in wenigen Jahren hofft man durch unermüdliche Arbeit die Nachschlagebibliothek Siams zu einer der besten der Welt zu machen. Auch der Errichtung von Museen für Künste und technische Anstalten hat der König sein besonderes Interesse zugewandt und damit bereits hervorragende Erfolge erzielt, die wiederum der Neugestaltung der Nachschlage-Bibliothek zu Gute kommen. Für die Gründung und den Ausbau dieser Nachschlage-Bibliothek hat die siamesische Regierung die Dienste eines deutschen Gelehrten, des Herrn Dr. Oskar Frankfurter, des Chefs der siamesischen Nationalbibliothek, gewonnen.

Auch einen Beitrag zur europäischen Zivilisation bildet die Art und Weise, in welcher heutigen Tages die Großstädte unserer „Kulturländer" wetteifern, um Schaustellungen ausländischer Völkergruppen zu veranstalten. Kein Monat vergeht, ohne dass in Berlin, Hamburg, London, Paris eine „Völkerausstellung" stattfindet, bei der es niemals ohne die widerwärtigsten Begleiterscheinungen abgeht. Die fremdfarbigen und exotischen Menschen werden wie die wilden Tiere angestaunt und behandelt, die Kultur offenbart sich im Kult einer ekelhaften, nervenkitzelnden Sensationsmache. Der neueste Trik ist eine indische Ausstellung, ausgerechnet Indien, das als Objekt niedrigster Marktschreierei und Profitsucht dienen muss! Was hierüber zu sagen ist, betont treffend ein Artikel von Bodo v. Kullen, der in Nummer 672 der „Rheinisch-westfälischen Zeitung" erschienen ist. Dort heisst es: In Freiheit dressierte Völker — man kriegt eine Gänsehaut vor solcher Geschmacklosigkeit. Aber es ist mehr noch als einfach geschmacklos. Ein schlecht verdecktes modernes Sklaventum zum ersten. Mag der Händler, pardon, Unternehmer seiner schwarzen Ware auch ein Honorar für die Preisgabe zahlen, er wird es ja wohl tun, — was will das besagen? Frühere Sklavenräuber arbeiteten mit Schnaps, dessen Wirkung die Schwarzen nicht kannten, bevor sie ihr erlagen, unsere heutigen Unterhändler in Indien, die ohne Zweifel vollkommen korrekt mit den Stämmen „akkordieren", betäuben mit Geld — ich sehe moralisch keinen Unterschied, denn diese Schwarzen oder Braunen wissen ja nicht, was sie tun, wenn sie einwilligen,

im Triumphzug des Unternehmers mitzuspielen. Das heilige Indien als Jahrmarktware neben der Dame ohne Unterleib — sind wir zu keiner Empörung mehr fähig, hat uns die unheilige Schaulust schon mit Haut und Haar im Bann? Sind wir gefühllos für die Barbarei dieser Komödie? Sind wir ohne Achtung vor uns, vor anderen Völkern, dass wir eine solche Entwürdigung eines Landes mitmachen, in dem Buddha geboren wurde?

Ich nehme dabei noch an, es gelänge wirklich, Indien, das Wunderland, darzustellen, auf dem Lehmboden Deutschlands. Aber davon kann natürlich keine Rede sein. Die Stümperei einer solchen „Völkerschau“ ist eine lächerliche Groteske. Man stellt ein paar Kulissen auf, baut einen Leinwandzaun und malt indische Ansichten drauf, wie sie in Märchenbüchern stehen. In den Sand stösst man Gerüstbalken, auf denen es noch durchschimmert: Unbefugten ist der Zutritt untersagt, und wickelt sie ein in Cocosnusshaare und bindet oben einen Palmenwedel dran. In den einzelnen Baracken sitzen Leute mit gekreuzten Beinen, die nur der Hautfarbe nach noch Indier sind. Sie betteln in allen deutschen Dialekten und zeigen nationale Eigenschaften nur für ein paar Groschen und im Rahmen der ortspolizeilichen Verordnungen. Andere verkaufen Postkarten und warme Würstchen mit Kartoffelsalat, und an den Cabs fehlt nur noch der Taxameter. Alle halbe Stunde muss sich Indien auf der Bühne produzieren. Die markierten „Fürsten“ sitzen auf einem Thron, den irgend eine grosse Firma geliefert hat. Die andern gehen an ihnen vorbei und grüssen respektlos mit Grinsen. Was sie dann selber zeigen, ist nichts anderes als ins Indische übersetztes Varieté von unsern Breitengraden. Die Messer des Jongleurs sind indische Ware (beim Berliner Hoflieferanten für Herrenzimmer kaufbar) statt aus Solingen, die Kletterstangen aus Bambus statt aus Eiche — mehr wird das schärfste Auge nicht von indischer Gauklerkunst entdecken, die wie man weiss, die berühmteste der Welt ist, aber natürlich lässt sich ein Gaukler der heiligen Ströme nicht dazu herbei, europäischen Groschengaffern seine Geheimnisse zu zeigen.

T.

Neue Bücher.

Zu Land nach Indien. Von Sven von Hedin. 2 Bände mit 306 Abbildungen nach photographischen Aufnahmen, Aquarellen und Zeichnungen und mit zwei Karten. Leipzig 1910. Verlag von F. A. Brockhaus. Preis M. 20.—

Es führen viele Wege nach Indien, wie auf geistigem, so auf geographischem Gebiet. Und Indien, das für so viele Menschen den Gegenstand heisser Sehnsucht bildet, hat von jeher diese Anziehungskraft auch darin bekundet, dass man bald auf diesem, bald auf jenem Wege in das Land der Sagen und Wunder, der gewaltigsten Natur und der höchsten Weisheit einzudringen versucht hat. Die edelsten Triebfedern waren es nicht immer, die auf den Weg nach Indien gedrängt haben. Das gewaltige Gebiet zwischen dem eisigen Himalaja und der sonnigen Tropeninsel Ceylon ist eins der reichsten Länder. Es hat im Lauf der Weltgeschichte an politischer Bedeutung immer mehr zugenommen. Den strategischen Weg nach Indien haben Alexander der Grosse wie Napoleon der Erste gesucht, und die Frage ist neuerdings zu einem Brennpunkt der Weltpolitik geworden. Ebenso aber haben kühne Entdeckungsreisende, ernste Forscher der Naturwissenschaft, der Philosophie, der Religion von allen Enden der Welt die Ufer der heiligen Ganga aufgesucht. Der Weg nach Indien, es klingt das Wort wie eine Parole durch die ganze Geschichte hindurch. Keine Frage, dass das Zeitalter des Verkehrs über kurz oder lang alle Möglichkeit in geographischer Beziehung erkundet und erschöpft haben wird. Wann aber werden die Völker auch geistig den Weg nach Indien gefunden haben?

Doch mit diesen Erwägungen haben wir an dieser Stelle nur wenig zu tun. Es gilt vielmehr auf das prachtvolle Werk des unermüdlichen Forschers Sven Hedin hinzuweisen, der auf einem seltenen, zum teil noch niemals betretenen Wege die Fahrt in das gelobte Land der grossen Ströme unternommen hat. Er hat die Reiseroute von Norden her durch Persien Seïstan, Belutschistan gewählt. Dieser mühevolle Weg hat sich reichlich gelohnt. Zunächst sei bemerkt, dass uns der mutige Entdeckungsreisende durch ein Land führt, das gerade im Augenblick im Vordergrund aller politischen Interessen steht. Persien, das uralte Reich, das so viele Stürme durchlebt hat, geht seinem Ende entgegen,

es wird eine Beute Russlands und Englands, der beiden Grossmächte, die sich mehr und mehr des ganzen westlichen Asiens zu bemächtigen suchen. Wie ein grosser Teil dieses Landes beschaffen ist, das lernen wir in anschaulichster Weise aus dem inhaltreichen Werk, das auch hier wieder Sven Hedins Meisterfeder geschaffen hat. Und wahrlich, eine Meisterfeder war notwendig, um diesem Gebiet eine reizvolle und interessante Seite abzugewinnen. Seine eigentliche Forschungsreise beginnt vor den Toren Teherans, aber hier setzt auch sofort die Wüste ein, und dann, schreibt Sven Hedin, ist auf dem ganzen Wege bis zur Grenze Indiens nichts als Wüste, und welche Wüste. Die Salzwüstenform, die man Kewir nennt, hat die besondere Aufmerksamkeit des Forschers auf sich gezogen. In tagelangen, lebensgefährlichen Märschen ist er durch diese Einöden hindurchgezogen. Seine Ermittelungen beanspruchen in geographischer und geologischer Beziehung gewiss das höchste Interesse. Aber auch die Psychologie kommt zu ihrem Recht. Nicht allein durch die scharfen Beobachtungen, die der Reisende an der Natur der dünngesäeten Bevölkerung und an seinen Begleitern zu machen weiss, sondern schon durch die Tatsachen, dass ein Mensch, dass eben Sven Hedin selbst vermöge seiner eisernen Willenskraft so ungeheure Anstrengungen zu überwinden vermochte. Der Wille ist das mächtigste, schöpferische, wie erlösende Prinzip.

Das Buch im Einzelnen zu empfehlen, erübrigt sich. Die reiche Ausstattung entspricht den Gewohnheiten der Verlagsfirma, die bekanntlich jede ihrer Publikationen als ein Kunstwerk in die Welt sendet. Der Inhalt aber bringt uns eine fast unübersehbare Fülle weitblickender Beobachtungen und plastischer Einzelheiten; ein grosses Gebiet Asiens erschliesst sich unsern Augen, Land, und Leute einer wunderbar fremdartigen Gegend werden klar und lebendig vorgeführt. Für alle, deren Blick über die engere Heimat hinausreicht, deren Blick sich vor allem nach Osten, nach der Heimat des Lichtes und der Erleuchtung wendet, wird auch dieses Werk Sven Hedins eine wertvolle Gabe bedeuten.

Alte asiatische Gedankenkreise. Für jeden Gebildeten. Von Dr. phil. Bönner. Berlin. 1912. Selbstverlag von Dr. Bönner. 268 Druckseiten.

Wir müssen dem Verfasser dankbar sein; er hat uns in

dieser ernsten Welt des Leidens eine vergnügte Stunde bereitet. Es ist gewiss nicht leicht, über ein so gewaltiges und schwieriges Thema, wie es sich der Herr Bönner gestellt hat, eine solche Fülle von drolligem Unsinn zusammenzuschreiben, aber diese Aufgabe ist dem Verfasser geradezu glänzend gelungen. Der Rezensent hat sich bei der Lektüre eines angeblich philosophischen Buches selten so fröhlich amüsiert, wie bei dieser „Vergleichenden und kritisierenden Betrachtung vom sinologischen Standpunkt über älteste babylonische, indologische und chinesische Geistesbestrebungen und Geistesgebilde für jeden Gebildeten“ wie es bombastisch auf dem Titelblatt heisst. Der Verfasser erzählt uns, das er als 12jähriger Knabe ein Buch über Assyrien geschenkt bekommen hat; damals also fing das Unheil an; man sieht, wie vorsichtig man in der Auswahl von Jugend-Büchern sein mus, denn durch dieses assyrische Buch ist der kleine Theodor auf den Orient hingelenkt worden. Er hat dann das Gymnasium besucht, und wie er uns wieder in der Vorrede berichtet, waren seine Examinatoren im Abiturientenexamen so unvorsichtig, ihm zu bekunden, er könne leichtere Stellen aus dem Hebräischen übersetzen. Unser Prüfungswesen bedarf wahrlich durchgreifender Reformen! Nun ist das Unglück fertig! Herr Bönner, der Sinologe schreibt dreist und gottesfürchtig dicke Bücher über sämtliche Weltweisen Babylons, Indiens, Chinas! Dabei entfallen in dem vorliegenden Fabrikat auf den Buddhismus nicht ganz drei Druckseiten, aber diese sind auch danach. Mit wuchtigen Streichen fällt das Schreiberlein über den „Siddha-Buddha“ her und vernichtet ihn endgültig. Man höre und staune! „Anstelle des Nachdenkens setzte Buddha den Glauben an seine Vorschriften“ „Siddhas Grundirrtum ist die Annahme einer substanziellen Bewegung“ „Das Karman (Tätigkeitskonglomerat, zugleich Schicksal) kann kein objektives Gespenst sein, sondern ist ein subjektives Gespenst.“ „Das Karman war Siddhas, des Erleuchteten Gott!“ Und vom chinesischen Buddhismus wird uns erzählt, dass man von Frauen und Kindern überall den Ausruf hört „Oh Amida Buddha!“ — Die Männer übten ausserdem Nächstenliebe, und das wäre das Einzige, was von Siddha Sakyamuni übrig geblieben wäre! — Genügen diese Stichproben, um den platten Blödsinn zu kennzeichen, den hier ein vollkommener Ignorant aufzutischen wagt? Schade um das schöne Papier, das für solches Geschreibsel verwandt worden ist! — Aber der Buddha lehrt, dass man mit allen

Geschöpfen Erbarmen haben soll, und solches Erbarmen ist wirklich das Einzige, was wir für diesen seltsamen „Kenner des Orients“ übrig haben können! — Felix Kuh.

Die Seele des fernen Ostens. Von Percival Lowell. Berechtigte Übersetzung von Berta Franzos. Verlag Eugen Diederichs. Jena. 1911. Preis brosch. 3.— M., geb. 4.— M.

Ein geistvolles und interessantes Buch! Interessant aber weniger dadurch, dass sein Inhalt uns überzeugt und fortreisst, als dadurch, dass er in ganz eminentem Sinne zur Kritik und zum Widerspruch anreizt. Es ist eine einzige, grosse These, die der Verfasser aufstellt und verteidigt. Die Seele des fernen Ostens, also Japans, ist unpersönlich, die Seele Europas dagegen ist erfüllt von starkem Persönlichkeitsgefühl. Folgen wir, sagt Lowell, dem Lauf der untergehenden Sonne, so wird das Persönlichkeitsgefühl fortlaufend intensiver, und es verblasst stetig, je mehr wir uns dem Sonnenaufgang nähern. Amerika, Europa, die Levante, Indien, Japan, jedes dieser Länder ist unpersönlicher als das vorhergehende. Wir (die Amerikaner) stehen an dem einen Ende der Skala, die fernen Orientalen an dem andern. Scheint bei uns das „Ich“ die Essenz der Seele, so kann man als die Seele des fernen Orientalen die Unpersönlichkeit bezeichnen. Lowell geht auch, um gleich den Kern der Sache zu berühren, einen Schritt weiter, und sagt uns, dass der Buddhismus einen Hauptteil der Schuld daran trägt, dass eben der ferne Osten die Individualität als eine flüchtige Illusion ansieht.

An diese erste Behauptung schliesst sich als zweiter Teil die Prophezeihung, dass die „unpersönlichen“ Völker zum Untergang verurteilt sind, und dass den persönlichen, also den westlichen Völkern, die Zukunft, die Herrschaft über die Erde gehört. Es wird ausgeführt, dass die menschliche Entwicklung nicht durch den Sozialismus, Kommunismus, Nihilismus zur Aufgabe der Persönlichkeit führen kann, sondern dass diejenigen Menschen und Völker die Palme erringen werden, die auf den starken Willen der Persönlichkeit ihr Werk aufbauen. Lowell spricht von einem Impuls, den wir nicht erklären können, der uns aber zur Tätigkeit der Seele antreibt. „Denn das Aufgeben seines Selbst, — des Selbstgefühls, nicht der Selbstsucht, fügt der Autor vorsichtig hinzu, — ist das wahre Vakuum, vor dem die Natur zurückschreckt.“ Und weil dem so ist, „hat uns das grosse

Evangelium Gautamas nichts zu sagen!" Dieser Gedanke wird durch das ganze Buch hindurch verfolgt. Die Schilderung der Familie, der Sprache, der Kunst, der Religion in Japan muss dazu dienen, um uns zu überzeugen, dass der Buddhismus bei allem Tiefsinn und aller Erhabenheit als eine unpersönliche Religion die Völker zum Untergang verurteilt. Der Buddhismus ist der Herzensschrei des Pessimismus, während — o wunderlicher Einfall! — das Christentum als ein Evangelium des Optimismus gepriesen wird. Um die Ruhe Nirvanas zu finden, muss man, meint Lowell, hinter der Persönlichkeit die wahre Seele, den unteilbaren Teil der grossen, unpersönlichen Allseele erkannt haben. „Nirvana ist die Erkenntnis der ewigen Einheit der individuellen Seele mit der Seele aller Dinge". —

Doch genug! Scheiden wir alle Irrtürmer aus, in die sich das Buch verstrickt hat, weil es den japanischen Buddhismus schlechthin mit Buddhismus im allgemeinen identifiziert, alle Irrtümer, die ihm sonst in Bezug auf religions-philosophische und psychologische Probleme unterlaufen sind, so bleibt als der entscheidende, das ganze Gebäude zum Wanken bringende Fundamentalfehler die Ansicht übrig, der Buddhismus sei die Religion der Unpersönlichkeit. Armer Buddhismus, welche Schicksale erleidest du? Die Einen sprechen dir jede ethische Bedeutung ab, weil Du durch und durch „egozentrisch" denkst, die Anderen stigmatisieren Dich als den Verkünder einer Weltseele, vor der das Ichgefühl wie Schnee an der Sonne zerschmilzt. Ja noch geraume Zeit wird es dauern, bis sich die Menschheit, bis sich nur ein Teil derselben darüber klar wird, was der Buddha mit seiner gewaltigen Anattalehre gemeint hat, aber soviel sollte man doch von einem Mann, der ein Buch halb über Buddhismus schreibt, erwarten, dass ihm wenigstens ein leiser Schimmer der wirklichen Meinung aufgegangen ist. Es gibt keine Religion, keine Philosophie, keine Weltanschauung, die „persönlicher" wäre, als der Buddhismus. Den Blick nach innen gerichtet, auf die Kraft, die in Euch und durch Euch wirkt, auf Eurem eigenen Karma beruhend jede Hoffnung, dem Leid zu entrinnen und zur Erlösung zu kommen, Arbeit an euch selbst, Kämpfer seid Ihr! — Und keine Religion, keine Philosophie ist weiter vom Quietismus entfernt, als die grosse, die einzige Lehre von der „Wirklichkeit". Rechtes Handeln, rechte Lebensführung, Bekämpfung des Leidens, in welcher Gestalt es uns entgegentritt, werktätige Barmherzigkeit, sind das Merkmale quietistischer

Lebensanschauungen? Ewig und immer wird der Irrtum verkündet, als ob der Buddhismus sozusagen über Nacht aus allen Menschen Heilige, Erlöste, Mönche machen wollte. Ach nein, solche Torheit hat keinen Platz in dem Wahrheitsgebäude Buddhas. Nur wenige Menschen sind heute schon hierfür reif und berufen, die grosse Masse wird noch viele Jahrtausende hindurch an sich zu arbeiten haben, bevor sie auch nur in den Vorhof des Tempels wirklicher Erlösung gelangt. Mit solcher Betrachtung erledigen sich alle Bedenken, welche Lowell und mit ihm das grosse Heer unserer europäischen Neunmalklugen zu äussern pflegt, als wenn mit dem Einzug des Buddhismus augenblicklich alle Räder stillstehen werden, alles Handeln und Wirken zu Ende ginge. Grade umgekehrt, wie Lowell meint, liegt die Sache: die Jagd nach dem äusseren Glück lässt heute die westlichen Völker keinen Augenblick zur Empfindung ihrer Persönlichkeit kommen; erst wenn wir aus der Weisheit des Ostens die allerdings für uns sehr fremdartige Lehre gezogen haben, dass das Glück der Menschheit niemals in den äusseren, sondern nur in den inneren Gütern zu suchen ist, werden wir uns der wirklichen Bedeutung unserer Persönlichkeit bewusst werden.

Das Lowell'sche Buch fordert auf Schritt und Tritt zum Widerspruch heraus, aber diese Eigenschaft macht es nicht minder lesenswert. Ernst Lorenz.

Indische Renaissance. Ein Essay über unsere Zeit von Hugo af Zellen. 61 Seiten. Berlin-Leipzig 1911. Modernes Verlagsbureau Curt Wigand.

Ein guter Titel und ein gutes Büchlein! Eine Renaissance, eine Wiedergeburt des indischen Geistes tut wahrhaftig unserer Zeit not, und mit klarem Blick hat der Verfasser des vorliegenden Essays diese Notwendigkeit erkannt. Seine Broschüre ist ein Signal, das hoffentlich weiteste Beachtung finden wird. „Das Ziel der Menschheit ist aus dem Geiste der indischen Religionen geboren, es ist das Bestreben unserer Zeit und dieser neuen Religion ohne Urkund' und Namen, dass alle Menschen sich als Brüder fühlen, als Flammen desselben Feuers, Blüten desselben Baumes, Töne derselben Symphonie, Teile derselben Zelle, dass sie aber dies Gefühl zu erweitern suchen . . . . dass sie sind das ganze Feuer, der ganze Baum, die ganze Symphonie, die ganze Zelle . . . . dass sie eins sind mit dem Welt-All, ja,

dass sie sich bewusst werden, dass Alles „Anatta“, Nicht-Ich ist.“ In diesen Sätzen etwa gipfelt der Gedankengang des Autors, der seine Anschauungen mit guten Gründen zu stützen und sie in schwungvolle Form zu kleiden weiss.

Freilich bieten uns die wenigen Seiten des Heftes nicht mehr als einen Fingerzeig, und über die einzelnen Gedanken, die Hugo af Zellen ausstreut, wird man noch manches Wörtlein zu sprechen haben! Es mag angehen, dass Upanishaden und Buddhismus, Brahman und Nirwana immer nebeneinander und durcheinander erscheinen, obwohl ein wenig kritische Scheidung auch an dieser Stelle gewiss nicht überflüssig erscheint. Ferner glauben wir, dass die idealistische Richtung der indischen Religion nicht gründlich genug betont ist. Der Verfasser hat sein Augenmerk fast ausschlieslich auf die Tatsache gerichtet, dass die indischen Weisen die Einheitlichkeit aller Dinge, die Identität sämtlicher Wesen erkannt und betont haben. Nur beiläufig kommt der indische Idealismus zu seinem Rechte. Für die Gegenwart aber mit ihrem Materialismus und ihrer Sucht nach Äusserlichkeiten würde grade dieser Inhalt der indischen Philosophie den Ausgangspunkt einer wirklichen „Renaissance“ bilden müssen. Mit Recht wird die Intoleranz der christlichen Kirche verurteilt, mit Recht auch der Dualismus, der in den Reden Jesu zum Ausdruck kommt, kritisiert. Allein, die Gerechtigkeit hätte erfordert zu erwähnen, dass jedenfalls auch das Christentum den Vorstellungen einer allgemeinen menschlichen Gleichheit, zum mindesten „in Christo“, nicht fern steht. Die berühmten Stellen Gal. 3. 28., Kol. 3. 11., 1. Korinther 8. 11. und andere enthalten deutlich genug den Gedanken einer allumfassenden Einheit. Das Christentum, sagt der Verfasser, fordert Aktivität, nicht innere Beschaulichkeit. Wie verträgt sich mit dieser Behauptung die Tastache der christlichen Klöster, der vielfach und nachdrücklich ausgesprochenen Forderung, sich von dieser Welt abzuwenden? Gut ist die Gegenüberstellung der buddhistischen „Metta“ und der christlichen „Caritas“, obwohl uns scheint, als wenn diese beiden Begriffe innerlich doch näher verwandt sind, als Zellén annehmen will.

Im Ganzen liegt hier eine anregende und bedeutungsvolle Schrift vor, der man wohl eine tiefere Durcharbeitung oder Ausarbeitung gewünscht hätte. Eine indische Renaissance darf gradezu als die „Forderung des Tages“ bezeichnet werden; sowohl in Fragen der Weltanschauung, wie in denjenigen der

praktischen und theoretischen Moral, können wir — es muss wieder und wieder betont werden — noch unendlich viel, ja alles, sowohl aus den Upanishaden wie auch, und vornehmlich, aus der Lehre Buddhas gewinnen. Es ist aber nicht zuviel gesagt wenn man behauptet, das die von Zellen geforderte Renaissance bereits im Gange ist. Mit froher Hoffnung dürfen wir erwarten, dass uns schon die nächsten Jahrzehnte den vollen Gewinn dieser grossen, geistigen Bewegung bringen werden. F. K.

Der Gesang des Heiligen. Aus dem Sanskrit übersetzt von Professor Dr. Paul Deussen. Leipzig 1911. Verlag von F. A. Brockhaus. Preis geh. 3,00 Mark, geb. 4,00.

Bekanntlich hat der Kieler Gelehrte die Bhagavadgita bereits vor längeren Jahren in seinem Werk „Vier philosophische Texte des Mahabharatam“ übersetzt. Er legt uns jetzt das berühmteste und beliebteste Heldengedicht der Indier in einer kleinen, handlichen Ausgabe vor, die mit einer kurzen, aber die Hauptmomente und den ganzen Gedankengang klarstellenden Einleitung versehen ist. Der Verlag hat in gewohnter Weise alles getan, um dem klassischen Werk eine würdige Ausstattung zu geben, der Preis ist niedrig bemessen, es ist daher anzunehmen, dass die Bhagavadgita in dieser neuen Form eine immer weitere Verbreitung, auch in Europa, finden wird.

Soll man sich über diese Tatsache freuen oder nicht? Zunächst steht fest, dass jedes Eindringen eines indischen Literaturwerkes für Europa einen hohen Gewinn bedeutet, denn die Grundzüge des indischen Geistes, die Betonung der inneren Eigenschaften des Menschen, der hohe Ernst, mit dem das Auge unablässig auf die wichtigsten Fragen gelenkt wird, die sittliche Tiefe, die scharfe, logische Denkungsart, sie sind überall, freilich in höherem oder geringerem Grade, vertreten. Der Bhagavadgita ist bekanntlich das Schicksal zuteil geworden, als erstes Sanskritwerk (schon im Jahre 1785) durch Charles Wilkins dem europäischen Publikum bekannt gegeben zu werden. Es hat eine begeisterte Aufnahme gefunden. Wilhelm v. Humboldt fand darin „das Tiefste und Erhabenste, das die Welt aufzuweisen hat“; er war erfüllt „von Dank gegen das Geschick, dass es ihn habe leben lassen, um dieses Werk noch kennen zu lernen.“ Inzwischen ist der „Gesang des Heiligen“ wiederholt übersetzt und zum Gegenstand eingehender Studien gemacht worden, in-

zwischen haben sich vor allem die unendlichen Schätze der übrigen Geisteswelt Indiens unsern staunenden Blicken erschlossen. Da konnte es nicht ausbleiben, dass wir heute der Bhagavadgita erheblich kühler gegenüberstehen, als diejenigen unserer Vorfahren, denen das Gedicht als erste Probe indischer Philosophie und Dichtkunst gegenübertrat. Kein Missverständnis! Auch jetzt noch finden wir, und finden auch wir Buddhisten in diesem Werk Abschnitte voll tiefster Wahrheit und vollendeter Schönheit. Die Bhagavadgita feiert ja auch die Erkenntnis als als einen wichtigen Heilsweg. „Mit dem Boote der Erkenntnis wirst Du über alle Sünden hinwegkommen. Wie das Feuer, sobald es entflammt ist, das Brennholz in Asche verwandelt, o Arjuna, so verwandelt das Feuer der Erkenntnis alle Handlungen zu Asche.“ Wunschlosigkeit, Freiheit von der Begierde, die als ewige Feindin des Erkennenden gilt, Vertiefung in sich selbst, Liebe und Erbarmen zu allen Wesen, gewiss, das sind alles Forderungen, deren innere Verwandschaft mit den Forderungen der buddhistischen Lehre nicht verkannt werden soll, aber trotz allem darf man sich doch keinen Augenblick darüber täuschen, dass die Bhagavadgita eben eine Dichtung, und zwar eine ziemlich verworrene, widerspruchsvolle Dichtung ist, und alles andere eher als ein philosophisches Werk. Pantheismus und Theismus lösen sich in buuter Folge ab, zu Gott führen die verschiedensten Wege, die Moral, die Erkenntnis, ja sogar die Gottesliebe allein. Von jener Erkenntnis selbst, die mit so schönen Worten gepriesen wird, hat das Gedicht nicht grade ein übergrosses Quantum aufzuweisen. Ein hartes Urteil hat schon Böhtlingk gefällt, indem er sagte, dass die Bhagavadgita „neben vielen schönen Gedanken auch nicht wenige Schwächen, Widersprüche, Wiederholungen, Übertreibungen und Abgeschmacktheiten enthalte. Winternitz betont in seiner indischen Literaturgeschichte ebenfalls, dass es nicht die Gedankentiefe des Gedichtes ist, dem seine allgemeine Beliebtheit zugeschrieben werden müsse, sondern ihr dichterischer Gehalt, die Gewalt der Sprache, die Pracht der Bilder, der Hauch des Stimmungsvollen, der uns aus diesen Versen entgegenweht!

Immerhin also: Als Dichtung selbstverständlich ein unvergängliches Werk der Weltliteratur, wird die Bhagavadgita nicht ohne Bedenken in jede Hand gelegt werden können, denn der Durchschnittsleser, dem ohnehin die Geisteswelt Indiens oft als

ein unentwirrbares Chaos erscheint, wird durch dieses Studium vermutlich in immer weitere Missverständnisse verstrickt werden. Und gibt es nicht indische Werke in grosser unabsehbarer Zahl, die mit dem gleichen dichterischen Zauber die Sonnenklarheit tiefster Welterkenntnis zu verbinden wussten? —

Felix Kuh.

Laotze. Tao Te King. Das Buch des Alten vom Sinn des Lebens. (Jena 1911, bei Eugen Diederichs. 118 S. Pr. br. 3.— Mk., geb. 4.— Mk.)

Liä Dsi. Das wahre Buch vom quellenden Urgrund, Tschung Hii Dschen Ging, Die Lehre der Philosophen Liä Yii Kon und Yang Dschu (174 S. Pr. br. 4.— Mk., geb. 5.—), beides aus dem Chinesischen übersetzt und erläutert von Richard Wilhelm.

Schon wurde im Dezemberheft nachdrücklich auf den ersten, dem Kung Fu Tse gewidmeten Band der Diederich'schen China-Serie aufmerksam gemacht. In rascher Folge hat der Verlag bereits zwei weitere Bände herausgebracht, die das so prächtig begonnene Werk in gleicher Höhe weiterführen. Diesmal kommt der andere grosse Zwillingsstrom der chinesischen Weltanschauung, der Taoismus, in seinem Urquell und in seinem späteren Verlauf zu Gehör. Die tiefe, mystische Weisheit des Tao Te King wird immer dasjenige chinesische Werk bleiben, das unserm Empfinden am nächsten steht. Es hat auch bisher die weiteste Verbreitung von all diesen uns leider noch so fern liegenden Gedankenreihen gefunden, aber die bisherigen Übersetzungen waren teils trocken gelehrt, teils dilettantische Populärware. Hier ist die richtige Mitte getroffen; der Übersetzer versucht nicht, wie im ersten Band, einen philologischen und einen modern-deutschen Text einander parallel zu stellen, sondern lässt den alten Weisen in freien, spruchartigen Rhythmen lehren. Da wir gerade vom Übersetzen reden, möchte ich mir einen leisen Zweifel erlauben, ob es gut war, das Wort „Tao“ mit Sinn zu übertragen. Es ist im Chinesischen so vieldeutig konkret und abstrakt, es kann ebenso gut den Lógos, wie den Weg usw. bezeichnen (vergl. S. XV), dass man besser getan hätte, ihm mit einer Erläuterung die seltsam klingende, chinesische Form zu lassen. Aber dies nebenher. Es bleibt ein gar zu grosses Ding, dass nun endlich das weitere Publikum bei uns mit dieser

grossen Abgeklärtheit in nähere Berührung kommt. Verkörpert Kungfutse das typische Chinesenideal, so ist Laotse sein absoluter Gegensatz, und doch von jener Sphäre untrennbar; der Sinn des Lebens liegt bei ihm jenseits aller Wirklichkeit, es ist ein Erkennen in Gott. —

Laotse ist nicht der Gründer dessen, was man Taoismus nennt. Dieser ist ein Konglomerat indischer Lehren mit uralten chinesischen Volksvorstellungen, zum Teil animistischer Art. Nur der Begriff des Tao ist bei den Philosophen in seinen Konsequenzen variiert. Seine Schüler haben das weiter ausgebildet, ohne dass man deshalb an eine Art Kirchensekte gegenüber dem Konfuzianismus zu denken hat. So ist das Werk Liä Dsi's im Grunde eine monistische Entwicklungslehre, während bei Yang Dschu der Pessimismus zu Worte kommt. Beide Weisen vertreten Gegensätze innerhalb einer Richtung. Der Buddhismus hat auf Liä Dsi kaum Einfluss gehabt, er geht entschieden auf noch ältere Quellen zurück, ein Ursein tritt in die Endlichkeit der Bedingtheit und der Gegensätze und die Erkenntnistheorie des Weisen nähert sie zuweilen Kantischen Prinzipien; Yang Dschu dagegen richtet den Blick auf die Eitelkeit des diesseitigen Lebens und erinnert weit mehr an Salomo als an Schopenhauer. Die jenseitige Welt ist für ihn interesselos oder nicht vorhanden. —

Eine Fülle tiefster Gedanken quellen aus diesen beiden Büchern in unser heut metaphysisch so verdorrtes Abendland hinüber gleich einem fruchtbaren Regen. So werden auch unsere Leser in diesen prächtigen Bänden ihr Teil zu finden wissen.

Berlin. Dr. Thassilo von Scheffer.

„The Singularity of Buddhism“ by J. Wettha Sinha, Colombo 1910. 154 Seiten.

Der Genuss des Buches wird etwas beeinträchtigt durch die Form, indem das Ganze sozusagen ein einziger, aus 221 Paragraphen bestehender Satz ist. Doch wird der Leser hier manches finden, was die bekannten Lehrbücher nicht geben, vor allem viele technische Ausdrücke, die nicht in den Suttas, sondern nur im Abhidhamma vorkommen. Das Ganze beweist eingehende und liebevolle Beschäftigung mit der Lehre.

Die den Schluss des Buches bildenden „Notes" (von F. L. Woodword, M. A.) sind interessant, aber für den Wahrheit-Sucher mit grosser Vorsicht zu geniessen, da sie, wie es leider so oft in unserer buddhistischen Literatur der Fall ist, viel mehr den Geist des Vedanta als den des Buddha und seiner klaren Lehre atmen. P. D.

Deutsche Pāli-Gesellschaft.

Bibliothek-Ordnung.

§ 1. Die Bücherei soll die gesamte Buddhologische sowie verwandte Literatur umfassen.

§ 2. Jedes ordentliche Mitglied der D. P.-G. sowie ihrer Landes- u. Ortsgruppen hat das Recht der unentgeltlichen Benutzung. Porto zu Lasten der Leser.

§ 3. Der herrschenden Zensur wegen ist ein Verleihen der Bücher nach Russland nur ausnahmsweise angängig.

§ 4. Die Bücher sind spätestens nach 4 Wochen unbeschädigt und gut verpackt zurückzusenden.

§ 5. Für Verluste und Beschädigungen, soweit sie nicht auf natürliche Abnützung zurückzuführen sind, haftet der Leser.

6. Die Herausgabe eines Katalogs ist in Aussicht genommen, bis zu seiner Fertigstellung werden Neuanschaffung stets in der Buddhistischen Welt bekannt gegeben werden.

§ 7. Die Bibliothek betreffende Mitteilungen sind an den Bibliotheker zu richten. Der Bibliothekar.

Geschenkweise Überlassung von Büchern und Geldsendungen für die Bücherei werden an die Adresse des Bibliothekars dankend entgegengenommen.

Inhalt der Bibliothek am 1. Juni 1912.

1. Rhys Davids, Der Buddhismus. 2. Arnold, Edwin, Die Leuchte Asiens. 3. Neumann, Dr. Karl Eugen, Der Wahrheitspfad. 4. Subhadra Bhikshu, Buddhistischer Katechismus. 5. Nyānatiloka, Bhikkhu, Das Wort des Buddha. 6. Schultze, Th., Buddhas

Leben und Wirken. 7. Dahlke, Paul, Aufsätze zum Verständnis des Buddhismus, 1. Teil. 8. Dahlke, Paul, Aufsätze zum Verständnis des Buddhismus. II. Teil. 9. Dahlke, Paul, Buddhistische Erzählungen. 10. Pischel, R., Leben und Lehre des Buddha. 11. Olcot-Seidenstücker, Buddhistischer Katechismus. 12. Dahlke, Paul, Das Buch vom Genie. 13. Oldenberg, H., Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 14. Schrader, Dr. Otto, Die Fragen des Königs Menandros. 15. Neuman, Karl Eugen, Dr., Buddhistische Anthologie. 16. Kappstein, Theodor, Buddha und Christus. 17. Sumano, Mönch in Ceylon, Pabbajjā, der Gang in die Heimatlosigkeit. 18. Seidenstücker, Karl, Der Buddhist, I. Jahrgang. 19. Seidenstücker, Karl, Buddhistische Warte, I. Jahrgang. 20. M'c. Kechnie, Buddhismus als Wissenschaft. 21. Carus, Nirwana. 22. Tilbe, Dhamma. 23. Pfungst, ein deutscher Buddhist. 24. Hackmann, der Ursprung des Buddhismus. 25. Hackmann, Der südliche Buddhismus und der Lamaismus. 26. Hackmann, Der Buddhismus in China, Korea und Japan. 27. Kuroda, Māhāyana. 28. Khamo no Chomei, eine kleine Hütte. 29. Nyāṇatiloka, Puggala Paññatti. 30. Hardy, Buddhismus. 31. Schultze, Die Religion der Zukunft. 32. K. E. Neumann, Suttanipāto. 33. Nyāṇatiloka, Anguttara-Nikāyo Bd. 1, Einer-Buch. 34. Neumann, Dighā-Nikāyo. 35. Carus, Das Evangelium Buddhas. 36. Dutoit, das Leben des Buddha. 37. Barell, Ceylon 1909. 38. Oldenberg, Aus dem alten Indien. 39. Baehler, Der Buddhismus. 40. Die Buddh. Welt, 3. Jahrgang. 41. Vāseṭṭho, Der Buddhismus als Reformgedanke für unsere Zeit. 42. Deussen, Die Geheimlehre des Veda. 43. Kant, Kritik der reinen Vernunft. 44. Kant, Kritik der Urteilskraft. 45. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. 1. Bd. 46. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 2. Bd. 47. Neumann, Dr. K. E., Majjhima-Nikāyo, Bd. 1. 48. Seidenstücker, Khuddaka-Pātho. 49. Carus, The Gospel of Buddha. 50. Carus, Karma, a story of buddhist ethics. 51. Carus, Karma (deutsch). 52. Ananda Metteya, Buddhism., an ill. Review 1903/4 Vol. 1 No. 2, 3, 4. 53. Ananda Metteya, Buddhism., 1905/8 Vol. 2 No. 1 und 2. 54. Deussen, die Elemente der Metaphysik. 55. Max Müller, Sience of thought. 56. Kern, The saddharma Pundārika. 57. Müller, sience of language. 58. Carus, Our need of philosophy. 59. Die Bibel, altes und neues Testament. 60. Weisslowitz, Prinz u. Derwisch. 61. Kallenberg, Indien, Tibet und Burma. 62. Seidenstücker,

buddhistische Evangelien. 63. Locke, John, Über den menschlichen Verstand, Bd. 1. 64. Locke, John, Über den menschlichen Verstand, Bd. II. 65. Seidenstücker, Das System des Buddhismus. 66. Baehler, Reïnkarnatie en Karma (holländisch). 67. Seidenstücker, Pāli-Buddhismus in Übersetzungen. 68. The buddhist Review, Vol. II 1910. 69. Nyāṇatiloka: Anguttera-Nikāyo, das Zweier-Buch. 70. Nyāṇatiloka, Kleine systematische Pāli-Grammatik. 71. de L'influence du Bouddhisme. 72. Lenard, Jenö, Dhammo (ungarisch). 73. Simon, Das Wiedererwachen des Buddhismus. 74. Plange, Christus ein Inder. 75. Haas, Amida Buddha unsere Zuflucht. 76. Gjellerup, Die buddhistische Erlösungslehre und die Geschichte der Philosophie. 77. Buultjens, Warum ich Buddhist wurde. 78. Neumann, Majjhimanikayo, Bd. 2. 79. Neumann, Majjhimanikayo, Bd. 3. 80. Madach, die Tragödie des Menschen. 81. Heckel, Die Idee der Wiedergeburt. 82. Seidenstücker, Karma. 83. Kipling, Kim. 84. Bonhoff, Jesus. 85. Die buddhistische Welt, 4. Jahrgang. 86. Koeppen, Religion des Buddha Bd. 1. 87. Koeppen, Religion des Buddha Bd. 2. 88. Walleser, die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus. 89. Walleser, Die mittlere Lehre. 90. Warneck, Die Religion der Batak. 91. Deussen, Jakob Böhme. 92. Deussen, Philosophie der Griechen. 93. Seneca, Vom glückseligen Leben. 94. Wille und Liebe in der Lehre Buddhas. 95. Tilbe, Sangha. 96. Wundt, Zur Psychologie und Ethik. 97. Sīlacārā, Tatkraft. 98. Nyāṇatiloka, Die 4 heiligen Wahrheiten. 99. Ananda Metteyya, Die 3 Merkmale. 100. Ananda Metteyya, Die Religion von Burma. 101. Bohn, Buddhismus, die Religion der Erlösung. 102. Neumann, die letzten Tage Gotamo Buddhos. 103. Kungfutse, Gespräche. 104. Tschuang Tse, Reden und Gleichnisse. 105. Grünwedel, Mythologie des Buddhismus in Tibet. 106. Saito, Geschichte Japans. 107. Böhme, Morgenröte. 108. Minerva, Jahrbuch der gelehrten Welt (wird nicht verliehen). 109. Pater Roussel, Le Bouddhisme primitif. 110. Boehler, Het Boeddhisme in Europa. 111. Lefman, Lalita Vistara, Erzählung von dem Leben und der Lehre des Cakya Simha, Lf. 1. 112. Pater Dahlmann, Buddha. 113. Dahlmann, Nirvana. 114. Fick, die Soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit. 115. Deussen, der kategorische Imperativ. 116. Steinen, der Svastika. 117. Neumann, Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhos.

Die Bibliotheksverwaltung.

Die diesjährige Generalversammlung der D. P.-G. findet statt am **Sonntag, den 18. Aug. 1912,** nachmittags 3 Uhr in der Sommervilla „Sāranam Viharo" unseres Mitgliedes Dr. Wolfgang Bohn in Dölau-Haide bei Halle a. S. statt. Mitglieder und Freunde sind dazu bestens eingeladen.

Nach Erledigung der G.-V. der D. P.-G. findet daran anschliessend die erste Generalversammlung des in Halle gegründeten: **„Bund für buddhistisches Leben"** statt.

I. A. der „Deutschen Pāli-Gesellschaft"

der Vorsitzende: **Walter Markgraf,** Breslau.

der Geschäftsführer: **Carl Scheider,** Berlin.

I. A. des „Bund für buddhistisches Leben"

der Vorsitzende:
Dr. Wolfgang Bohn, Halle a. S.

Berichtigung.

Das anf Seite 33 dieser Nummer in dem Aufsatz „Staat und Religion" gebrachte Zitat: „Tantum religio potuit suadere malorum" stammt von dem römischen Dichter Lucrez, nicht, wie irrtümlich gesetzt, von Lucian.

Für Redaktion und Verlag verantwortlich: Walter Markgraf, Breslau 8. Druck von Arno Bachmann, Baalsdorf-Leipzig.